

SANTIAGO RAMIREZ, O. P.
SU VIDA Y SU OBRA

VICENTE MARRERO

SANTIAGO RAMIREZ, O. P.
SU VIDA Y SU OBRA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA "LUIS VIVES"
MADRID 1791

INDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
INTRODUCCIÓN	1
¿Sin sensibilidad moderna?, 2. Pureza e historia, 5. <i>Thomas redivivus</i> , 9. Un alegre rayo de sol, 16. Obra, 19.	
 I. VIDA: CARÁCTER, OBRA Y META	 23
1. Primeros pasos y vivencia clave	24
2. El P. Ramírez en la Universidad de Friburgo	33
3. Genio y figura	40
Su capacidad de trabajo, 41. El humor de un sabio, 46. La sabiduría como entretenimiento, 48. Su sentido del magisterio, 52.	
4. España en la obra del P. Ramírez	58
5. El P. Ramírez y la renovación de los estudios dominicanos de la Provincia de España. Otras actividades (1945-1967)	66
Su paso por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 67. Promoción de la Facultad de Teología de S. Esteban de Salamanca, 68. Elevación del Estudio General de las Caldas de Besaya a Instituto Superior de Filosofía, 70. El P. Ramírez y la Universidad española, 73. El P. Ramírez y los intelectuales, 75. Incidencias, 77.	

	<u>Págs.</u>
5. Sensus Ecclesiae	250
<p>Modo de ser cristiano, 253. El Magisterio de la Iglesia y su legítimo ejercicio, 255. El Magisterio de la Iglesia, hoy, 258. <i>De Episcopatu ut sacramento deque Episcoporum Collegio</i>, 263. ¿Una nueva Teología?, 267. La Teología y los motivos vitalizadores, 270. Una nueva Mística, 275.</p>	
6. El Concilio Ecuménico Vaticano II y Santo Tomás	281
<p>Un incidente, 282. ¿Qué dice el Concilio de Santo Tomás, 285. Pablo VI y Santo Tomás, 287. La Filosofía y Santo Tomás, 289. El P. Ramírez y Santo Tomás, 290.</p>	
7. Adquisiciones en el pensamiento del P. Ramírez	293
<p>Arte de prodigar riquezas, 294. Particularidades, 296. Cualidades como pensador, 298.</p>	
EPÍLOGO	303
<p>Certezas para el pensamiento y para la acción, 304. Distracción de lo principal, 308. Una voz inextinguible, 315. Un ejemplo contemporáneo de interpretación: Josef Pieper, 318.</p>	
CRONOLOGÍA	325
BIBLIOGRAFÍA	327
<p>Obras del P. Ramírez, 327. <i>Jacobus M. Ramírez. Opera omnia</i>, 330. Bibliografía sobre la obra del P. Ramírez, 331.</p>	
OBRAS DEL MISMO AUTOR	335

INTRODUCCION

Encierra innegable grandeza el modo como el P. Ramírez ha preferido, en estos tiempos que vivimos, temas de perenne entidad a los propiamente históricos. «La ciencia es de lo eterno —solía repetir a menudo—. No conviene perderse en problemas de cada día, para abandonar los que son de siempre»¹. Consciente de que la inquietud es la enfermedad del siglo, dedicó todo su empeño a los problemas universales, de los que trató generalmente en latín, la más común de las lenguas. Así todo en él ha sido celo por la verdad imperecedera. Salvaguardar su verdadero *sentus philosophicus* al par que *theologicus* era, en el fondo, lo que pretendía. De ello habla su obra publicada y singularmente la inédita que ha dejado sobre su mesa de trabajador infatigable.

En un tiempo como el nuestro, en que tanto abundan las actitudes de indiferencia, cuando no de desorientación o de repulsa, no siempre resalta debidamente la labor difícil y, las más de las veces, silenciosa de quienes aceptan la responsabilidad de mejorar en lo existente el legado de vida que no ha erosionado el paso de los siglos. En ello reside, justamente, el desinterés y la seriedad de un espíritu como el del P. Ramírez, con su sentido del orden y responsabilidad, muy por encima siempre de los fautores principales de lo que ya empieza a denominarse «civilización del desprecio». Siempre resultará más necesario y arduo construir y reconstruir que minar y demoler. Y nada hay en el P. Ramírez del acoso sentido por el ave herida que no encuentra base en donde rendir su vuelo. Con la mirada libre de confusiones, lo suyo es la integración y la seguridad, la referencia continua a los cimientos incommovibles.

¹ SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., *In memoriam*. Convento de San Esteban. Salamanca, 1968, p. 56.

«Se dan pocos hombres —y ellos son siempre grandes hombres— que hayan sido objeto por parte de sus coetáneos de una estimación tan variada y encontrada como lo ha sido el P. Ramírez. Los unos han visto en él al teólogo más grande de su época. Los otros, no han cesado de mover la cabeza, preguntándose cómo un hombre de su talla ha podido encajarse en el estudio de la Escolástica sin sensibilidad alguna para el dinamismo de la vida intelectual»¹.

¿Pueden aplicarse estas palabras al P. Ramírez? Pocos hombres tan enterados como él de lo que pasaba a su alrededor. Su capacidad de lectura y de información era sencillamente asombrosa. Parecía que no se daba cuenta algunas veces de las cosas de su entorno, y tenía un sentido agudísimo de captación y una visión clara y penetrante de hechos, personas, libros y acontecimientos, que según una opinión extendida le pasaban inadvertidos. Sin embargo, aun a riesgo de dejarse traicionar por las apariencias, le importó por encima de todo no distraerse de lo principal. Y precisamente la tan agitada sensibilidad y dinamismo, y también confusión, de la vida intelectual de hoy ha venido a darle la razón.

«Nuestros padres —ha escrito magistralmente Gerardo Diego, en su artículo *Pasión e inteligencia*, lo que a muchos todavía tanto choca— se han pasado la vida pidiendo sensibilidad, hablando de la sensibilidad. Se acercaban a nuestros clásicos en busca de su sensibilidad. La sensibilidad es un postulado esencial al artista. Pero con ella sólo ni se hace crítica ni tampoco obra creadora. Nosotros pedimos inteligencia. Como pedir, lo pedimos todo: sensibilidad e inteligencia. E imaginación, que es el resultado de superponerlas. Se nos tacha de cerebrales, porque nos tomamos el trabajo de pensar un poco antes de ponernos a escribir, y porque sometemos nuestros ensayos a una reflexiva disciplina autocrítica. No creo que haya otro remedio, si se pretende hacer una obra de arte, algo que no sea un cohete fugaz, un embrión de melodía sin apoyo.»

Si esto se afirma de la misma poesía, ¿qué podría afirmarse de las actividades eminentemente filosóficas? El observador más superficial puede, además, advertir hoy cómo los problemas intelectuales no cesan de complicarse y enredarse en forma que cada vez se hace más difícil seguirlos, nudo tras nudo. Ciertamente que con la mejor intención se pretende ensanchar lo más posible las bases de convivencia en todos los terrenos, limando aristas y rigideces. Y no son, por lo general, insinceros los «movimientos», «conver-

¹ Ibíd., p. 66.

pensamiento y para la acción. Sin certeza carecería de sentido nuestra actitud y terminaríamos por perder el gusto de la iniciativa y del impulso creador.

En filosofía, sin duda, la certeza es necesaria, si bien la filosofía no resulta suficiente para nuestro espíritu. Por ello ha de acentuarse debidamente esta propiedad del pensamiento del P. Ramírez: su modo de filosofar deslinda con suma nitidez la distinción entre filosofía y teología. Es difícil encontrar en nuestro tiempo, donde tanta confusión se ha derrochado sobre el particular, precisiones tan pertinentes como las suyas. Así escribe en su libro sobre *La filosofía de Ortega y Gasset*:

«La llamada filosofía cristiana no es, en realidad, el cristianismo, ni brota propiamente de él, sino junto a él y teniendo en cuenta lo que enseña y significa él. Es una filosofía que no pierde su naturaleza y autonomía de tal. Por eso, dentro de ella caben muy diversos matices. El tomismo es uno de ellos... El cristianismo no es propiamente una filosofía, sino una superfilosofía: mejor dicho, una fe y una vida sobrenatural que radican en lo divino. Mas no contradicen a la vida propiamente humana, sino que la sublima y perfecciona, divinizándola»¹.

Pero una vez diferenciados claramente los campos, hace una inequívoca afirmación de su sentido católico de la existencia. No siente complejo alguno ante el academicismo aún imperante, de impronta liberal o de un más o menos disimulado afecto antisobrenatural. Tampoco tiene la torpeza balbuciente y muy profesoral de tantos filósofos que dejan al lector indefenso ante los primeros y últimos enigmas de la vida. Sin presunción ni sofistería, buscando el orden y el amor, después de haber derrochado como pocos en el campo más puro de la filosofía sutilezas, paciencia, esquemas minuciosos y complicados, mirando con la frente muy alta, declara la certeza católica en todo. Y sabe —lo más valioso de su contribución— que el pensamiento católico, enfocado desde las grandes certezas del espíritu humano, entraña la verdad de oro de la mejor tradición y del futuro más reconfortante.

Pureza e historia

Como pocas veces en la historia, hoy resulta necesaria la existencia de grandes y seguros guías del pensamiento. La confusión reinante o la falta de confianza en las mismas ideas-madres no

¹ *La Filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona, 1958, p. 363.

figura como la del P. Ramírez, consagrada a despertar la confianza en una visión segura e incuestionable del pensamiento de Santo Tomás. Resulta difícil encontrar en la historia quien en este aspecto pueda compararse con él. Esta es su mayor grandeza, que aumenta si tenemos presente lo que el Santo Doctor significa para el Magisterio de la Iglesia. Porque el P. Ramírez, como saben quienes lo han leído, no nos da un Santo Tomás a palo seco. Tiene, sobre todo, en cuenta las Escrituras, la Tradición, el Magisterio de la Iglesia y de los teólogos, como expresamente dice en la primera nota de su conferencia *El Misterio de la Redención*¹.

Por ello se comprenderá fácilmente que hacer una síntesis del pensamiento del P. Ramírez en su expresión más filosófica —lo que propiamente constituye la III.^a parte de este trabajo— es tan arriesgado como hacerla del propio Santo Tomás. Dificultad que aumenta cuando se intenta exponer ese pensamiento con el lujo de detalles que requieren sus múltiples monografías. Es precisamente en ellas donde este pensamiento, aplicado a particularidades muy concretas, resalta en todo su esplendor. Nosotros nos hemos ocupado de lo que juzgamos esencial, lamentando dejar prácticamente sin comentario muchas ideas que lo merecían. Pero se mutilaría el pensamiento del P. Ramírez si no se viese en todo su alcance lo que supone para la Humanidad, además de Santo Tomás, nombres como Aristóteles, San Agustín, San Juan de la Cruz..., las firmes rocas sobre las que asienta su doctrina. Es reconocido como el mejor experto de Santo Tomás en todos los tiempos, y cuando se publiquen sus obras completas se valorará justamente lo que su pensamiento tiene de decantado y de incomparable, tanto en su proyección mística, estudios hoy tan en boga, como en su proyección política, a juzgar tan sólo por lo que representa su concepción de la autoridad o del régimen mixto para pueblos de tan singular textura cultural y sociológica como son, por ejemplo, los de habla hispana.

Otras figuras contemporáneas, y sin ir más lejos dentro del mismo campo filosófico en que se mueve el P. Ramírez, ofrecen características distintas a las suyas que, por lo general, les han dado más fama de la que goza actualmente nuestro autor. También se propusieron una misión diferente. Entre otros, muchos de sus mismos hermanos de religión entre los doctos y avanzados dominicos franceses; Maritain, a quien tanto debe la escolástica

¹ *El Misterio de la Redención. La Ciencia Tomista*, núm. 247, p. 255, Salamanca, 1953.

sario del nacimiento del célebre danés, en el que intervinieron los más famosos filósofos existencialistas del momento: Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre... Entre las muchas cosas buenas que suelen encerrar esta clase de reuniones, al lado de otras de signo inverso, no sabemos a ciencia cierta qué resaltar más en ésta: si el hecho de que ninguno de sus participantes se reconociera como kierkegaardiano —es más, consideraron esto como un contrasentido— o la disparidad y hasta confusión de principios que en este célebre simposio se barajaron.

Nos conmueven las escasísimas palabras de un distinguido budista, el Rvdo. Rahula, que se levantó para decir sólo esto: «No es la filosofía lo que hoy falta; tenemos muchas filosofías. Lo que los hombres necesitan hoy más que nunca es la paz, la tranquilidad, la armonía». Palabras con las que vino a coincidir Marcel, cuando saliendo al paso de la obsesión monorrítmica de un marxista que no acertaba a liberarse de la jerga de su escuela, le replica de este modo entre malhumorado y socarrón: «Lo que usted dice presupone un tipo de insatisfacción que probablemente no existe. Hay, tal vez, una diferencia en los países nuevos, pero en países viejos es seguro que la gente pide cada vez más, que se la deje tranquila»¹.

Nos saldríamos de nuestro camino si nos entretuviéramos en otras particularidades de este reciente coloquio, que en su conjunto juzgamos excepcional, por usar un término muy kierkegaardiano y muy de nuestro tiempo. En él resultó evidente, una vez más, que el campo de la filosofía ha sido invadido, sobre todo a partir de Hegel, por verdaderos turbiones que han debilitado el área de los principios de tal modo que muchas veces la fiebre, la cantidad sociológica, la aleación dudosa..., han privado filosóficamente más que la calidad de espíritu o la razón. De Hegel a Nietzsche, y de éste a lo que entendemos por existencialismo, pragmatismo, marxismo, tecnocracia..., el panorama no ofrece dudas. Por el contrario, resulta extraordinariamente elocuente. Hemos de preguntarnos: ¿estamos dispuestos a abandonar al viento que corre un tesoro incomparable de saber, que los siglos acumularon; un saber sin el cual no se comprenderían las bases de la civilización occidental y cristiana ni la misma existencia de las ciencias del espíritu?

Thomas redivivus

De este saber, en el presente estudio, resalta por su propia significación quién es considerado como su guía más seguro, tal

¹ Loc. cit., p. 224.

primerísimos intérpretes. Hasta prefirió escribir en latín para ser más fiel a su espíritu. Es más, para que hablase el mismo Santo Tomás y no él en sus propios libros. Inclusive en esto, a fuerza de ser tan poco moderno, lo que resulta chocante, nos parece demasiado actual. Añadamos, sin embargo, por lo que se refiere al ambiente creado en el último Concilio, que Santo Tomás ha recibido al fin la sanción conciliar de que nunca en la Historia había sido objeto ninguna figura humana, ni siquiera entre los mismos doctores de la Iglesia¹.

La constante invitación de las serenas directrices conciliares a la bondad del equilibrio que necesita la problemática de nuestros días, el innegable deseo de liquidar los siempre perniciosos extremismos, significa, sobre todo para el católico, algo que está muy lejos de seguir la desmesurada y arriesgada pretensión de edificar algo nuevo sin la base doctrinal que sirva de sostén o apoyo. Los tiempos que vivimos nos piden a todos renovación, pero también reforzamiento de viejos e inmovibles cimientos.

Con visión certera se proclama ahora que el punto de tensión de los errores llamados integristas y progresistas que últimamente han agrietado el campo religioso radica en la misma piedra angular: la interpretación de la tradición. Equivocadamente, ambas posturas suelen confundir tradición con inmovilismo o estatismo, cuando es un concepto insoslayable de la verdad, que no se cierra ni tiene fin, cúmulo ilimitado de continua asimilación, aunque homogénea por muy dinámicamente que se quiera acelerar su desenvolvimiento. Y esto por sí solo, lejos de barrocas aristas de escuelas, ha de reconocerse como tomismo de la mejor ley.

Por lo demás, de una figura como la del P. Ramírez intentamos ocuparnos en la presente ocasión, dentro de los límites de nuestras posibilidades. Nos llena de inmensa alegría ensayarlo. Es tan pura, tan ejemplar y, en buena medida, tan necesaria. No se hace preciso llevar al lector a través de desviaciones o sorteando equívocos que, con harta frecuencia, se encuentran en muchos otros autores contemporáneos. Nada hay en él de contaminado. Además, siendo su obra valiosísima, quienes tuvimos la suerte de tratar a su autor, sabíamos que estaba por encima de ella.

Su figura, entre otras cosas, nos dice que en el silencio de las celdas conventuales existen vidas que han sabido buscar a Dios, con un apasionado amor a la verdad, todo el rigor científico y pureza intelectual de la más exigente filosofía. Entre nos-

¹ Loc. cit.

terminamos por encontrarnos ante graves contrariedades en la especulación no sólo filosófica, sino también teológica. No en vano pertenece a la raza de los grandes filósofos y teólogos, aunque protesta con toda su alma cuando advierte, por ejemplo, que no se considera a la filosofía en sí misma, independientemente de que pueda participar de su servicio a la teología. El espíritu de una y otra disciplina, según él, siguiendo las directrices de Santo Tomás, no puede estar en contradicción entre sí, pero tampoco con su especificidad respectiva.

Por ello, ni el mismo Gilson —según sus conclusiones— ha captado verdaderamente el espíritu filosófico de la filosofía medieval, sobre todo de la tomista; y la misma filosofía de Mauricio Blondel, en cuanto a su letra, y sobre todo en cuanto a su espíritu, se coloca, en su opinión, como antípoda o poco menos de la filosofía de Santo Tomás. Situado el P. Ramírez, en cambio, en el campo de la teología, advierte siempre que su vitalidad no arranca de abajo, de los valores meramente humanos o reputados como tales, sino de arriba, de los valores revelados por el mismo Dios. Por ello sostiene entre otras particularidades que la teoría de la evolución ascendente desde la materia hasta Cristo, tal como propugna Teilhard de Chardin, es lo menos cristiano que pueda concebirse. Hasta cree innecesario refutar ese pansiquismo —o antropomorfismo infantil—, propio de pueblos primitivos, aunque se lo quiera hacer pasar como la última palabra de la ciencia¹.

Sólo con la exposición somera de juicios como los reproducidos, se advierte el modo como está arraigada en el espíritu del P. Ramírez una visión firmemente especulativa y de la mejor ley. Nada menos sorprendente que sea precisamente la aspiración al orden lo que más le caracteriza. Así, cuando se ocupa de la pluralidad y la distinción real y esencial entre la esencia del alma y sus potencias o facultades operativas, puestas en duda últimamente, so pretexto de que atomiza con exceso la actividad humana y complica innecesariamente su explicación, juzga simplismo y superficialidad decir, por ejemplo, que la inteligencia del hombre es senciente o su sentido inteligente, puesto que no es filosofía propiamente dicha, sino una vuelta a la infancia de la Psicología². Más conocida, por haberse divulgado bastante, es su crítica a la famosa afirmación de la filosofía orteguiana «yo soy yo y

¹ *La Esencia de la esperanza cristiana*. Salamanca, 1960, p. 197.

² *Ibíd.*, p. 191.

Tomás tienen un mismo punto de referencia: «*Vacabat sine otio orationibus, studio et escripturae*», «*tota vita ejus fuit aut orare et contemplari, aut legere, praedicare et disputare aut scribere aut dictare*»...¹.

Esta misma línea de espíritu, en toda su hondura, puede advertirse, entre otros, en el trabajo del P. Ramírez sobre *La magnanimidad*, que explica desde la humildad, yendo más allá y rectificando la obra clásica de Gauthier (1951). En realidad, el P. Ramírez, en sus cursos monográficos de Friburgo, Cincinnati, Salamanca..., con anterioridad al autor francés, se había ocupado extensamente de la magnanimidad, usando abundantes citas de nuestros grandes místicos...².

Según él, con palabras que nos recuerdan al último y seudomístico Heidegger, aunque en el fondo nada tenga que ver con su filosofía, «debe el hombre vaciarse completamente de sí mismo, hasta ponerse al nivel de la nada. Y este vacío profundo, en todas las direcciones del ser, sin dejar nada movedizo e inestable, es precisamente la zanja gigantesca que hacía falta para poner sobre ella los cimientos de ese gran templo de Dios». *Magnus esse vis, a minimo incipe*, dice con San Agustín, de tal modo que, según el P. Ramírez, «la humildad no es solamente complementaria de la magnanimidad, sino también su verdadero fundamento, como disposición imprescindible de la misma», «Dios da su gracia a los humildes». «A más humildad, más gracia de Dios. A más gracia de Dios, más energías sobrenaturales. A más energías, mayor magnanimidad», «parte potencial de la fortaleza, que tiene por objeto propio la grandeza moral completa y total. No se contenta con pequeñeces ni mediocridades, sino que aspira a la mayor perfección posible en todas y cada una de las virtudes»³.

La magnanimidad para quienes siguen a Aristóteles es la virtud del crecimiento de todas las virtudes morales en progresión geométrica. Por ello, consciente el P. Ramírez de que «la democratización de todos los valores humanos ha hecho que se tome como norma de vida la mediocridad, que suele ser el nivel de las masas»; insiste en que «la magnanimidad exige esmero y fidelidad en todo, porque nada hay pequeño cuando se trata de servir a Dios y de labrar nuestra propia santificación. El magnánimo —añade— es un preciosista; busca siempre la precisión y la atildadura en todo»⁴.

¹ CONGAR, Y. M.^a, O. P.: *Los caminos de Dios vivo*. Barcelona, 1964, pp. 301-303.

² *La magnanimidad*, *Lumen*, enero-marzo 1951, p. 10.

³ Loc. cit., p. 12.

⁴ Loc. cit., pp. 7 y 17.

por el resplandor de la forma es, al mismo tiempo, definirla por el resplandor de un misterio; resultando un contrasentido cartesiano reducir la claridad en sí a la claridad para nosotros. Esta conformación al ser, que se halla de una manera u otra revelada a nuestro espíritu, aparece siempre como capital en todas las cuestiones fundamentales del modo de pensar tomista. Por algo San Francisco de Sales, precisamente el más amable, el más suave y el que más comercio con el mundo ha tenido de entre todos los ascetas católicos, ha sabido en su Teótimo unirse muy estrechamente con Santo Tomás de Aquino¹.

A esa raza de hombres pertenece también el P. Ramírez. Siguió la misma regla de espíritu, al concebir su vida —*Thomas redivivus*— al servicio inmediato de la verdad. Pero supo también de la extrema amabilidad, de la que se han hecho lenguas quienes le trataron de cerca. También es bastante significativo su buen humor, del que podría escribirse largamente.

Hoy, que tanto se habla de vitalismo, existencialismo, literatura de testimonio..., se suele pasar muy por encima sobre la vida, la existencia y el testimonio de quienes propugnan tales doctrinas. Hay excepciones, pero muy contadas. Las más de las veces se tiene la sensación de que en estas escuelas puede franquearse la intimidad de todo ser viviente, menos la de sus pontífices, oculta por lo general tras pesadísimos velos. Pero la verdad es que el entendimiento, teóricamente independiente del deseo y del apetito en la práctica, ordinariamente, es víctima de la pasión. Lo que se presenta como objetividad e imparcialidad suele estar preñado de intención y de prejuicios. La literatura moderna nos dice, entre otras cosas importantes, hasta qué punto hemos llegado a ser maravillosos en la alucinación propia. Nuestros anhelos más corrientes, inclusive los apetitos normales de comodidad, tranquilidad y respeto humano, suelen deformarnos y modelarnos muchas veces según las normas de nuestros propios deseos. Por ello, todos instintivamente nos tentamos la ropa cuando se nos habla de ejemplaridad, máxime cuando se es consciente de que el escándalo está siempre al acecho de los espíritus elevados, esperando el motivo más insospechado para alimentar el resentimiento de quienes no han llegado a su altura.

A lo largo de la vida del P. Ramírez, y de ella nos ocuparemos con detenimiento en las páginas preliminares de este trabajo, puede aquilatarse el verdadero alcance de su ejemplo. Aquí sola-

¹ GRABMANN, loc. cit., p. 112.

presión más elemental era de que hacía siglos no se había visto en nuestras letras un fenómeno semejante. La desproporción de su voluminosa entidad obnubilaba la vista. ¿De dónde había caído? Los dardos envenenados que le lanzaron resbalaban sobre su piel sin hacerle el menor rasguño. Pudo devorarnos y no nos hizo el menor daño. Una vez cumplida su misión —que tenía, ésta es la verdad, mucho de alucinante—, se volvió por sus propios medios a su soledad, a su silencio, a su paz de siglos.

Obra

El alcance de su obra sobre Ortega —como en anteriores ocasiones sus trabajos sobre la ética de Maritain— guarda relación con la influencia que esta clase de autores han logrado sobre tantos espíritus. Uno y otro son, sin embargo, rasgos más bien episódicos dentro del conjunto de su verdadera labor. Dan, no obstante, una impresión, aunque no la más exacta, de su carácter e importancia.

Su verdadera obra la podremos admirar en toda su trascendencia, cuando la contemplemos en su integridad, publicada por una institución como el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Con ello podría igualar la importancia editorial de las obras completas de Menéndez Pelayo. Imaginémoslo, lo que no es pedir mucho, que estas obras figurasen, ya que están escritas en su mayor parte en latín, en una edición similar, por su formato y austera presentación, a las ediciones de los clásicos ingleses. Entre las publicadas e inéditas comprenderían un conjunto de más de treinta volúmenes: parte eminentemente filosófica: *De ipsa philosophia in universum...* *De analogia...* *De Ordine...*; parte dedicada como comentario a la moral especulativa, al estilo de los tres volúmenes ya editados *De hominis beatitudine*, más los correspondientes a *De habitibus in communi*, *De passionibus*, *De actibus*; parte eminentemente teológica; las incursiones en el campo del Derecho —*El Derecho de Gentes*— y de la teoría política —*Pueblos y Gobernantes al servicio del Bien Común*, *Deberes morales con la comunidad nacional y con el Estado*; la vertiente más accidentada, la dedicada a la ética de Maritain, a la filosofía de Ortega, a la Nueva Teología, a *De Episcopatu ut sacramento deque Episcoporum Collegio*, a las corrientes anticatólicas en el mundo y en el hombre de hoy y algún que otro

remos a la labor de investigadores extranjeros y adelantémonos, si es preciso, con trabajos y libros de urgencia, semblanzas, labores de ambientación e, inclusive, con tímidas exposiciones de su pensamiento, aunque resulten estructuralmente en los antípodas casi de lo que pudiera ser un lejano remedo de su impecable obra *De ordine*. Siempre terminaremos de algún modo contagiándonos de su sesuda y rigurosa sabiduría, de su doctrina tan sana y robusta, sin agotar en poco tiempo los varios y fecundos aspectos que nos ofrece su obra.

Por lo que a nosotros respecta, estamos muy lejos de pensar que nuestro cariño y agradecimiento suplan de algún modo el conocimiento que de esta obra tenemos. Pero exponiendo y admirando lo que al menos podamos haber entendido y asimilado en ella, aunque distemos mucho de abarcarla enteramente, brindamos a los demás algo que les será siempre de provecho. Poco, si se compara con lo que su obra encierra; mucho, sin embargo, si se juzga la trascendencia de cualquiera de sus facetas.

Nos resta expresar aquí nuestro agradecimiento a la Fundación March por la ayuda concedida para la realización de este trabajo y por su autorización para publicarlo.

I. VIDA: CARACTER, OBRA Y META

En una vida como la del P. Ramírez, consagrada ejemplarmente al trabajo científico, el discreto discurrir de su existencia ha hecho que su nombre no haya gozado entre nosotros de la proyección generalizada que su significación intelectual exigía. Pero se aprecia y reconoce el dilatadísimo saber y la valía de su magisterio, no dejando de cumplirse y confirmarse una vez más el aserto de Maeztu: los de fuera se acuerdan escasamente de nuestros autores secundarios, que sólo les ofrecen el reflejo debilitado de lo que ya conocen. En cambio, estiman en sus justos términos la importancia y la originalidad de nuestras figuras de primera fila.

Gracias a estos hombres, muy pocos, de vida recoleta y callada sabiduría, se mantiene viva la presencia universal de las letras españolas. De ellos se ha podido decir con razón que, por dioseros de la fama, son millonarios de la verdadera gloria. Pero no debe sorprendernos la dureza tras la que se suele esconder su humanidad.

El P. Santiago Ramírez pertenece a esa clase de hombres que habitan en la región donde la vida es dura. Se ha impuesto a sí mismo una férrea disciplina, empeñado en la elaboración de una obra que por algo se distingue entre las de más altura intelectual que ha descollado entre nosotros en las últimas décadas. Así le retrata perfectamente su buen amigo y discípulo, el actual obispo de Ventimiglia, P. Verardo, cuando escribe:

«A pesar de una cierta coraza que podía aparecer —en algunos momentos o circunstancias— bastante dura o aisladora, él sabía, como pocos, ofrecer el don de una humanidad cálida y fuerte, facilitada por su trato, de lo más llano que puede imaginarse; por su modestia, que siempre desarmaba; por la sencillez, en suma, de una extrema amabilidad». «Si bien podía parecer, a un observador apresurado y superficial, poco

en el Seminario Mayor de Logroño en 1908, donde vivió en la misma celda del Beato Valentín Berrio-Ochoa, que había sido allí seminarista antes de ingresar en la Orden de los Dominicos y cuyo recuerdo se conserva, todavía con veneración, desde que fue martirizado en Indochina unos cincuenta años antes. Estudió intensamente Filosofía hasta 1911, obteniendo en todas las asignaturas la máxima calificación de «*meritissimus*». Finalizada la etapa que en los centros eclesiásticos se llama «el curso filosófico», decide tomar el hábito dominico.

Estos son los primeros pasos que señalarían para siempre el rumbo de su existencia. Lo que después le espera es ya toda una línea segura, una carrera brillantísima en la que nunca se distraería de la meta que entonces se propuso. Retengamos las características más salientes de esta primera etapa.

Vive sus primeros años en el seno de una familia y en el medio ambiente de un país muy cristiano. El P. Ramírez, que no le entusiasmaron nunca las vacaciones fuera de los conventos, se reservaba, sin embargo, algunos días del verano para pasarlos junto a su hermano párroco, o visitar a su familia. El canónigo de Calahorra-La Calzada y Logroño, don Jesús Fernández Ogueta, guarda muchos recuerdos de aquellos días de vacaciones en su pueblo de Samiano, donde a veces coincidió con él, pues allí estaba también un tío suyo sacerdote. Paseos en pleno día de agosto por sendas de labrantío. Descansos a la sombra de encinas y robles, mientras pasaba el tiempo hablando de «tantas y tan maravillosas cosas, que elevaba y le hacía a uno sentirse afanoso de estudios y de virtud»¹. Afán que por vez primera sintió el P. Ramírez en aquel pueblecito burgalés, a la sombra de un viejo campanario, en las puertas mismas de Castilla, «la bien nombrada», paisaje conocido de todos por su aire, el más casto; su primavera, la más intensa, y su cielo, el más alto y limpio.

Muy pronto, la buena formación recibida en el seminario de Logroño acertó a entonar su piedad, conservada y acrecentada durante toda su vida, así como su afán de saber.

«Su piedad fue siempre sobria en sus manifestaciones, pero rica en el contenido y profunda en la convicción de la verdad de la fe de cuya contemplación nacía —cuenta el actual Maestro General de los dominicos, que le conocía desde muchacho—. Era un gran placer oírle hablar, ya antes de la toma de hábito, con tanto entusiasmo del voto de castidad, que

¹ *In memoriam...*, p. 37.

de que pensó confiar toda parte de administración y gobierno a los hermanos conversos: no solamente la cocina y la portería, sino las funciones administrativas del mismo priorado: Osadía de una audacia inverosímil que no pudo conseguirse, pero que muestra la vocación de servidor de la Verdad tal como el fundador de los dominicos quiso organizar su Orden. La Orden que se le presentó al P. Ramírez en toda la seducción de su juventud.

Recordamos una conversación suya, en la que para ilustrar la sobriedad castellana en el elogio, el P. Ramírez puso un ejemplo tomado de su propia adolescencia, de la casa de su familia. Gente, como hemos dicho, del agro español, de la misma *caput Castellae*. (El condado de Treviño, enclave geográfico de Alava, pertenece en lo civil a Burgos, a cuya provincia se sintió vinculado el P. Ramírez por el afecto y la sangre.) Contaba cómo al finalizar cada curso en el seminario entregaba las notas a sus padres. Sin mirarlas, su progenitor las dejaba en el cajón de su mesa y nunca hizo —pese a que los exámenes de su hijo fueron siempre brillantes— ni el más mínimo comentario. Un día le comunicó su pensamiento de dejar el seminario para ingresar en la Orden de los Dominicos. El padre, como es natural, forcejeó al principio para que no cortara de modo tan radical los lazos que aún le unían al mundo. Llegó el momento irremediable de la despedida y con ella el único elogio que hizo en vida a su hijo: «Hijo mío, eres bueno e inteligente». Esto lo contaba de la manera más candorosa el P. Ramírez —teólogo por amor de Dios, filósofo por amor de la verdad— sin vanidad, sin patetismo, en un tono entre ingenuo y jocoso que en él resultaba tan familiar como nimbo por la distancia de los años.

Confirmado por otros testimonios hemos oído decir que el P. Ramírez anduvo dudando en hacerse hermano lego. Es lo cierto que siempre bromeó sobre su vocación de hombre de estudios. «No sé, no sé —decía algunas veces—, hasta qué punto he acertado en mi vida. ¿No hubiera sido mejor haberme hecho hermano lego?»

De su entrada en la Orden de los Dominicos tenemos dos testimonios: uno del interesado y otro del actual Maestro General de la Orden. El primero, en una carta de pocos meses antes de su muerte, del 15 de mayo de 1967, dirigida al P. Enrique Abaigar, O. P., que le había enviado la edición de *Cartas y Escritos del Beato Valentín de Berrio-Ochoa*.

rez, que en 1911 le vio llegar a Corias con el ánimo entusiasmado para tomar el hábito de su Orden:

«Era —escribe— dos o tres años mayor que yo y que mis connovicios. Era alto, rubio, bien vestido y poco comunicativo con nosotros y nosotros con él.

»Para esa especie de encogimiento por nuestra parte había dos razones: una era la edad; cuando uno tiene diecisiete años parece que no hemos soltado completamente el cascarón de niño y miramos al que tiene veinte como a un hombre hecho y derecho: así se nos antoja el nuevo recién llegado. Pero nos sobrecogía más que nada el habernos dicho el P. Maestro que Santiago traía ya la Filosofía y que, según los informes enviados por sus profesores del Seminario, iba a ser uno de los mayores filósofos de España y acaso de todo el mundo.

»Todo esto nos tenía tan cohibidos, que se nos hacía imposible entablar con él una conversación medianamente cordial. Total, que sólo recuerdo el haberle visto entre un grupo de connovicios míos que íbamos a empezar el segundo de filosofía, que dimos una vuelta al bosque y volvimos del paseo sabiendo de él que se llamaba Santiago Ramírez y que era del Condado de Treviño. Alguien se atrevió a preguntarle dónde estaba Treviño y contestó que en la provincia de Burgos»¹.

Más explícito es otro testimonio privado del P. Nicolás Albuérne, también connovicio del P. Ramírez: «No sólo —nos dice— era muy comunicativo, sino expansivo. Unicamente la obediencia podía poner límites a esta manera de comportarse. Muchas veces tenía que pellizcarse para no explotar de risa, cuando a ello le inducía intencionadamente algún connovicio o al oír los nombres raros que se leían en el Martirologio que a veces le recordaban el de algún personaje para él interesante. Con este motivo le veíamos muchas veces llorar cuando hacía el examen de conciencia en el ejercicio de la noche.

»No era amigo de jugar. Cuando durante el recreo en el patio nos divertíamos jugando a la pelota, él suplicaba a uno cualquiera de nosotros que le acompañara, ya que al P. Maestro no le gustaba que ninguno estuviera solo en el recreo. Durante ese tiempo nos saturaba con la lectura de algún libro, sobre todo de Balmes, que para él no había filósofo más grande, y la lectura de todas sus obras dilataba su espíritu, deseando comunicarnos este entusiasmo. Nos agradecía mucho estos ratos de compañía que le hacíamos. Durante ellos nos comunicaba a veces cosas más íntimas. Entre ellas lo que le decidió —y que ya conocemos— a ser dominico»².

Convalidados sus estudios de humanidades y filosofía, cursados en el Seminario de Logroño, profesó de dominico, y en agosto de 1911 tomó el hábito. Entre otros datos sabemos que se

¹ *Ibid.*, p. 32.

² Carta del P. Nicolás Albuérne (inédita).

scientiae, quae est una et simplex omnium (I. q. 1, a. 3). Quedó por mucho tiempo como anonadado y en éxtasis. En el mismo modo de recordar aquella vivencia —escribe el General— se notaba que había dejado una impresión incancelable en su ánimo.

Hay momentos en la vida de los hombres que los marca para el resto de sus días. Uno de ellos, para el P. Ramírez, fue, sin duda, éste, a juzgar por la obra a la que consagró toda su existencia. Si queremos profundizar en ella, no ha de olvidarse nunca aquel momento en que quedó absorto ante una página de la *Summa* retenida entre sus manos de estudiante imberbe, pero ya bajo una luz imperecedera que explicará toda su labor filosófica y teológica posterior: sabiduría filosófica y vida teológica; solución completa al problema de la existencia; piedra angular de su concepción del orden, tan central en todo su pensamiento.

Por lo demás, desde su adolescencia se vio siempre el P. Ramírez rodeado del más extraordinario prestigio entre sus condiscípulos. Dotado de una retentiva prodigiosa, de una facultad de asimilación extraordinaria, de un ingenio tan sutil y rápido como el que más, favorecido con una inmensa lectura, sorprende y admira a todos cuantos le tratan.

Mientras cursa sus estudios superiores en el *Angelicum* recibió la tonsura el 7 de marzo —día de Santo Tomás— de 1914, en la Basílica de San Juan de Letrán; se ordenó de sacerdote el 16 de julio de 1916, festividad de la Virgen del Carmen, en la Iglesia de San Apolinar, de Roma, celebrando su primera Misa en la capilla de Santo Domingo de Santa Sabina. Otro hecho grabado en su alma para toda la vida es la audiencia memorable a la que tuvo el honor de asistir, concedida por San Pío X, el 28 de junio de 1914, a las Facultades del *Angelicum* de Roma. Siempre habló con los más elevados elogios de este Papa santo, al que distinguía entre todos los que conoció y cuya reliquia le acompañó hasta su muerte.

Tan pronto termina su carrera eclesiástica, que corona con el examen de Lector (Doctorado de la Orden), el 27 de junio de 1917 —su tesis versó sobre *De quidditate Incarnationis*—, empezó a enseñar. De 1917 a 1920 es Profesor de Filosofía en el *Angelicum*. Explica Lógica, Crítica, Ontología, Cosmología, Psicología e Historia de la Filosofía Moderna. Estando enseñando en el *Angelicum* hubo de defender, en compañía del P. Garrigou-Lagrange, al P. Arintero de los ataques de que fue objeto en aquellos tiempos de crisis modernista. Por motivos de salud es

vida; hoy forman, notablemente ampliados, los gruesos volúmenes que encabezan su producción, hasta hace poco inédita y, afortunadamente, ya en vías de publicación. Concretamente, las escasas páginas que entonces constituía su estudio *De Analogía* pasan ahora de los 1.500 folios mecanografiados. Y más de 850 el *De ipsa Philosophia*.

* * *

A partir del momento en que el P. Ramírez marcha a la Universidad de Friburgo, de Suiza, donde estaría hasta 1945, pasando sus veranos con frecuencia en Salamanca, su vida se dividiría en dos grandes períodos, de veintidós años cada uno: el de su profesorado en la Universidad de Friburgo (1923-1945), y el de su estancia en Salamanca (1945-1967).

En torno a estas dos ciudades universitarias se centraría lo más importante de su vida, con su paso, más bien fugaz, aunque no intrascendente, por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, si bien con residencia en Salamanca; algún que otro viaje al extranjero donde da cursillos y conferencias, en París, en el Ateneo de Ginebra, en diferentes ciudades de los Estados Unidos (otoño de 1949) y su intervención en distintos Congresos, en las tareas del Concilio durante los cuatro años de su duración. Pero antes de llegar a su tan deseado sosiego salmantino, desde donde desplegó gran actividad en la renovación de los estudios superiores de su Orden en nuestra Patria, resulta imprescindible hablar de su estancia en Friburgo.

2. EL P. RAMÍREZ EN LA UNIVERSIDAD DE FRIBURGO

Al comparar el profesorado dilatado del P. Ramírez en la Universidad de Friburgo (Suiza), con el que a partir del término de la Segunda Gran Guerra ejercería en su patria, salta a la vista que aquél corresponde en buena medida a su segunda juventud y éste a su más granada madurez.

Pese a su innegable vocación por la metafísica y por la teología dogmática y especulativa, había sido trasladado a aquella Universidad para suceder al P. Langen-Wendels y explicar teología moral especulativa. Así lo imponían las condiciones que el *Alberatinum* de la Orden tenía con las autoridades civiles suizas, y, a juicio del hoy Maestro General de los dominicos, resultó providencial. Sus comentarios, nuevos y originales, sobre la parte me-

Pero posiblemente ha sido el actual profesor de dicha Universidad, el P. Arthur Fridolin Utz, que fue también alumno del P. Ramírez, quien ha hablado con más perspicacia de algunas particularidades suyas de aquellos años:

«Desde el punto de vista de la filosofía y teología —escribe— pertenece el P. Ramírez al grupo de los grandes metafísicos, de los pensadores especulativos más sobresalientes de la Orden dominicana. Por lo que a la especulación se refiere, lo coloco al par del penetrante espíritu de un Cayetano. Pero en la aclaración del pensamiento de Santo Tomás, el P. Ramírez ha superado a Cayetano y a todos los demás comentaristas por sus investigaciones históricas de la doctrina tomista. Para él la teología no comenzó con Santo Tomás. A Santo Tomás le consideraba como al gran testigo de la Tradición cristiana. A toda cuestión de Santo Tomás procuraba él buscarle su procedencia y motivación; sólo entonces pasaba a su exposición, para seguir luego de cerca las vicisitudes de la doctrina de la Iglesia hasta nuestros días. Nunca podré olvidar aquel semestre que dedicó todo él al estudio de la historia de la teología del pecado original. Una vez expuesta la doctrina de la Tradición en su totalidad, nos presentó una visión sintética de las diversas opiniones teológicas aceptables para el católico, para después construir una lección personal con los argumentos que a él le parecían teológicamente atinados. Y no era él tan escolástico como de esto pudiera desprenderse. Decía, por ejemplo, sin paliativo alguno, que la doctrina de la caridad de San Agustín era mucho más rica que la de Santo Tomás. Que si éste hubiera vivido en los tiempos de las controversias sobre la gracia, éstas se hubieran apagado rápidamente; pues el P. Ramírez estaba convencido, merced a sus investigaciones históricas, de que la problemática de la gracia no estaba en tiempos de Santo Tomás suficientemente madura —como lo estaría más tarde— para recibir una solución definitiva. En un punto quería él a toda costa salvar la Escolástica: en la teoría del conocimiento». En esto era inexorable. «Entonces combatía como un león»¹.

De su magisterio se han ocupado siempre con los máximos elogios sus alumnos. «Quien esto escribe —cuenta el P. Carro— pudo ver por sus ojos el crédito extraordinario de que goza entre los estudiantes y profesores de Friburgo. Mi juicio será de más valor si se tiene en cuenta que casi iba prevenido en contra, pues aunque siempre quise como hermano y admiré como sabio al P. Ramírez, atribuía ciertas ponderaciones, que me parecían exageradas, a entusiasmos de jóvenes, siempre generosos, tratándose de un profesor querido. Después le vi yo mismo en la cátedra y pude comprobar que la realidad respondía con creces a los entusiasmos de sus discípulos»². Así, todos: el P. Utz, que se despidió de él con lágrimas en los ojos; el obispo de Ventimiglia, P. Verardo, que lo considera «una de

¹ *Ibid.*, pp. 66-67.

² CARRO, V., O. P.: *Filosofía y filósofos españoles*, Madrid, 1928, p. 26.

Sintomático a este respecto es también la actitud del P. Garrigou-Lagrange. No permaneció silencioso en aquella célebre polémica tomando parte a favor de Maritain. Este célebre dominico, conocido por sus valiosas publicaciones, muestra, por centrar tal vez su tomismo especialmente en Billuart y en Juan de Santo Tomás, un conocimiento de la doctrina de Santo Tomás menos rico que el del P. Ramírez, el cual en aquellos años había publicado muy poco. Cuando se editen sus obras completas resaltarán en toda su trascendencia esta apreciación nuestra y el parangón entre estas dos figuras, seguramente las más célebres del tomismo contemporáneo.

Mas nos ilustra mucho sobre el pensamiento del P. Ramírez saber lo que éste pensaba de Juan de Santo Tomás, del que decía ingeniosamente:

«Hace falta ver si en *Juan de Santo Tomás* es todo de *Santo Tomás* o hay también algo de *Juan*, que no sea del Santo Doctor, sino más bien polvo levantado por los luchadores de otros campos y contraído en los caminos de su época»¹.

Según el P. Ramírez, Juan de Santo Tomás conservó ciertos resabios antitomistas y un cierto espíritu univocista de su formación filosófica en la Universidad de Coimbra y de Lovaina, admitiendo como Soto la univocidad del concepto de naturaleza y de causa. Aunque reconoce que Juan de Santo Tomás, en general, es un tomista seguro, profundo y original, que logró hacer una síntesis filosófica tomista de gran importancia y no superada todavía, no deja de sorprenderle al P. Ramírez que los franceses Goudin, Mailhat, Guerinois y en nuestros tiempos Gardeil, Hugon, Garrigou-Lagrange, Maritain y Maquart, no acierten a pensar sino por el cerebro de Juan de Santo Tomás, ni a escribir recto y derecho, «sino con su falsilla»².

Con todo, polemista de indiscutible autoridad, el P. Ramírez terminaría suavizando sus expresiones para no herir. *Firmiter in re, suaviter in modo*, sería muy pronto su propósito en este tipo de diatribas. Así cuenta el P. Utz de aquella polémica con Maritain lo que le decía el P. Ramírez:

¹ Este juicio del P. Ramírez se ha citado algunas veces como una de sus frecuentes expansiones ante discípulos y amigos. La verdad es que puede leerse en uno de sus primeros escritos, *¿Qué es un tomista?*, publicado en «*La Ciencia Tomista*», t. 27, 1923, p. 183.

² *Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos*: «*Estudios Filosóficos*», núm. 1, 1952, pp. 14 y 20.

que, según se lo explica el P. Utz, llegaba en ocasiones a hacer duro a nuestro P. Ramírez¹. Pero no por ello escasean las muestras de su sano humorismo, de su gracejo que siempre rindió tributo al autor inmortal del *Quijote*.

«Yo le conocí como profesor y como hombre —nos cuenta el Cardenal Herrera Oria, que fue su alumno en Friburgo, en una carta de 1 de febrero de 1968—. Cuando yo vine de Friburgo a España él se apartó del grupo que me despedía en la estación porque no pudo contener sus lágrimas; y se quedó llorando». «Un aspecto humano poco conocido del P. Ramírez es el de su humorismo. Por Friburgo corrían chistes y frases suyas con las que amenizaba irónicamente sus lecciones de teológica»². Sobre el particular abundan los testimonios. Así, según nos refiere el P. Carro, «en los paseos con sus compañeros de claustro se complacía en dialogar sobre cualquier tema intrascendente, mezclando el chiste, el juego de palabras, el refranero español, con las agudas ocurrencias de nuestros campesinos, sin olvidar la región gallega, que no debía conocer, pero de la cual tenía más de un libro.

»Por aquellos años publicó un conocido escritor su refranero con 6.666 refranes de todas las regiones de España que luego amplió. Hablando de esta obra, nos sorprendió, entre socarrón y humorista, con esta glosa: 'Aún sé yo algunos refranes, que no están en esta obra'. Nos reímos con ganas. Recordamos este hecho, aunque administrase muy bien su tiempo en aras de su especialidad, como debe hacer todo hombre científico. Era, sí, hombre serio en toda su vida, sin mengua del buen humor y de la alegría en los ratos de ocio, breves siempre, y cuando tenía confianza»³.

De esta época son sus estudios sobre la Moral especulativa, de los que publicaría andando los años sus tres tomos sobre *De hominis beatitudine*, así como otra larga serie de comentarios a esta misma disciplina, según puede verse entre sus manuscritos preparados para la imprenta. Su célebre obra, única en su género, *De hominis beatitudine*, se cierra con un volumen más de los ya publicados, uno menos de como la planeó en un principio.

Hay un libro muy célebre, singularmente entre el público alemán, *La esencia del tomismo*, del P. G. M. Manser, del que puede decirse que en buena medida se escribió consultando su autor muchas páginas con el P. Ramírez, de cuya celda salía siempre admirado después de las constantes entrevistas que sostenía con su hermano de religión y compañero de claustro mucho más joven

¹ *Ibid.*, p. 67.

² Carta al autor de este libro.

³ *In memoriam*..., p. 70.

Su capacidad de trabajo

El P. Utz nos habla de la dureza que se imponía a sí mismo durante los años de su profesorado en la Universidad de Friburgo:

«A las dos de la mañana había siempre una luz encendida en la casa de los profesores dominicos: a esta hora trabajaba aún el P. Ramírez, no obstante que a las 6,30 se le veía ya de nuevo en el altar para celebrar la misa»¹.

El mismo confeccionaba los minuciosos y prolijos índices de sus libros, corregía las pruebas y nunca tuvo ningún colaborador inmediato, ni se sabe que acostumbrase a dictar. Bien por su carácter o por su extremada delicadeza de no molestar a nadie, hizo su trabajo en la más absoluta intimidad, sin equipo de ayudantes.

Un alumno suyo nos contó lo siguiente: Comentando en clase la frase de Jansenius, de que sólo se decidió a escribir su *Agustinus*, después de haber leído diez veces todos sus escritos, exclamó el P. Ramírez: «Diez veces. Yo lo he leído cuarenta y aún me parece insondable». Afirma el P. Arenillas, que fue su prior en San Esteban, que durante una conversación normal y ordinaria afirmó con gran naturalidad que había leído repetidas veces todas las obras de Santo Tomás —incluido su comentario a los *Salmos*— de punta a cabo—, y una de ellas siendo todavía estudiante. El *Quijote* lo leyó no menos de catorce veces...².

En su vida intelectual es de sobra sabido cómo volvía constantemente sobre los problemas en torno a los que escribía, sin llegar nunca a la plenitud de claridad que ansiaba. «Cuando hace años —escribe el P. Todolí— insistimos en que publicara su *Tratado de Analogía*, repetía siempre: 'Eso necesita todavía muchas horas de reflexión'». En efecto, se trata de una de sus obras en la que trabajó durante toda su vida de estudio. Sus amigos saben cuántos sufrimientos hubo de superar, hasta temer que un día diera al traste con ella cuando se convenció de ciertas inexactitudes que le afectaron profundamente. Pero terminó venciendo la prueba y de ello es fruto su artículo publicado en la revista *Sapientia*, de Buenos Aires: *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía* (1953), así como su texto definitivo sobre esta materia preparado para su impresión, después de sucesivas redacciones, con sus mil quinientos folios mecanogra-

¹ *In memoriam*..., p. 67.

² *Ibid.*, p. 35.

gante, con dos montones de fichas que estaba sacando para la composición de uno de sus últimos libros. Acudí a mi autoridad y responsabilidad como superior para que se acostase. «No es nada, P. Prior —me contestó—. Puedo seguir trabajando. No me imponga esa obediencia. No puedo. La cama es un potro». Y se echó a llorar. Tuvimos que dejarle ante nuestra estupefacción seguir trabajando»¹.

No obstante, su entrega al trabajo admira al P. Sabino Alonso, ex Profesor de la Pont. Universidad de Salamanca —su compañero de claustro durante más de veinte años—, de que siendo el P. Ramírez «tan avaro del tiempo, pues siempre andaba muy alcanzado por sus muchas y graves ocupaciones, sin embargo, de ordinario, no se excusaba de atender a quienes a él acudían, personalmente o por carta, bien pidiendo orientaciones para sus empresas, o bien reclamando ayuda para resolver diversos problemas. A todos servía bondadoso, e incluso, aunque las consultas no tuviesen excesiva importancia, lo hacía por el noble deseo de no disgustar a quienes le consultaban, o, en otros términos, movido por su exquisita delicadeza»².

Cuando su ruidosa polémica con los discípulos de Ortega, fueron muchos los que intervinieron cerca de él para que cesase en sus réplicas, pues estaba dispuesto a no dejar sin ella a ninguna crítica importante de que fuese objeto su libro. No fue fácil vencerle, pero al fin accedió a ello. El desdén, tan al uso de las polémicas intelectuales de alto bordo, no cabía en la mente ni en el corazón del P. Ramírez, totalmente ajeno a las argucias de algunos polemistas más habituados al oficio de la prensa diaria que al ejercicio de las más nobles disciplinas del pensamiento.

Lo propio del P. Ramírez —su capacidad de trabajo constituye sólo una muestra— es la reciedumbre castellana, en la que se cimentaba su ánimo y crecía su obra. Uno de los pocos castillos —como los de su tierra— que se alzan en el mundo de nuestras letras contemporáneas. Sin embargo, pocos saben que este bueno, inteligente, valiente y leal alcaide ha pasado con sus obras, que son verdaderas plazas fuertes del pensamiento filosófico y teológico de nuestro tiempo, con sus contrapuestas, contrafuertes, contramuros, con sus barbacanas, ballesteras y saetías, los mejores años de su vida —de los treinta a los cuarenta—, apenas sin poder dormir bien ni una sola noche, aquejado de la más intelectual de las enfermedades: el insomnio, que últimamente, aunque con menos intensidad, continuaba padeciendo. Algunos meses antes de su muerte le preguntábamos:

¹ *In memoriam...*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 36.

ricular (biblioteca, según los dominicos de San Esteban, más valiosa en algunos aspectos que la del convento, ya de por sí extraordinaria, pese a desamortización, a los expolios continuos del siglo pasado, a los saqueos de las tropas francesas...).

De su biblioteca personal, su tesoro, riquísimo en obras antiguas y modernas, en ediciones «raras», ediciones críticas, libros —joyas que por lo común no están al alcance de todos...— ha podido decirse que la retratan los versos de un personaje de Lope de Vega ¹:

...sólo tengo... libros
a que soy en extremo aficionado:
que un pobre en ellos halla sus jardines,
sus casas, sus caballos y sus galas.
(*La niña de plata*, act. 1, esc. 12.)

Hoy esta biblioteca, conservada tal como la dejó el P. Ramírez, figura como un departamento especial en la del Convento de San Esteban, adonde ha sido trasladada desde su celda. La ha ordenado cuidadosamente el P. Victorino Rodríguez, bibliotecario de dicho convento y mejor conocedor de la producción inédita del P. Ramírez. Sorprende en ella, al lado de valiosísimos y raros ejemplares; de colecciones de buenos artículos, algunos de ellos muy difíciles de localizar; de toda la documentación del Concilio Vaticano II; de una interesante correspondencia con figuras de los dicasterios romanos..., algo que en el P. Ramírez, él lo confesaba, constituía una verdadera pasión o manía: colecciones enteras de catálogos editoriales que ocupan varios estantes. Catálogos de libros viejos y catálogos de las más recientes novedades, siempre anotados con verdadera atención, en íntima consonancia, con una preocupación que en él era universal.

De su afición a las buenas bibliotecas, hay todavía un capítulo por escribir: el de su amistad con el bibliotecario de la Universidad de Salamanca, don Fulgencio Risco, Pbro., en los tiempos que el P. Ramírez comenzó a enseñar, por los años veinte, en aquella capital. Bibliotecario que le facilitó el acceso a rarísimos ejemplares salmantinos de los que hay abundantes y sorprendentes citas en muchas de sus obras.

¹ HUERGA, A., O. P.: *Sacramentalidad y colegialidad del episcopado*, «*Angelicum*», 45 (1968), p. 344.

de saber reír de un chiste, a fin de que sepa traer un poco de alegría a la vida y hacer partícipe a los otros». No hay duda de que a nuestro filósofo le costaba reprimir sus agudezas. Repentinizaba con la rapidez del rayo y, a duras penas, contenía el inevitable estallido. Por ello rehuía últimamente las polémicas en las sesiones conciliares.

Precisamente por esa gozosa afición suya a hacer chistes, aunque nunca de mala fe, sus suspicaces contradictores se aferraron a alguna de las *boutades* que dejó fuera de su habitual y supremo ensamblaje, en su libro, célebre por tantos conceptos, sobre *La Filosofía de Ortega y Gasset*. A quienes entonces le afearon el procedimiento, junto a ser injustos, les faltó, por el modo como lo hicieron, perspicacia intelectual para aquilatar en su verdadero alcance la innegable virtud de su sencillez. Y citemos otra vez a Chesterton: «Hay mayor sencillez en el hombre que por propio impulso come caviar que en el hombre que por principio come avellanas», aunque en el caso que nos ocupa no se exhibieron por principio avellanas precisamente. Pero, como dijimos, el P. Ramírez más bien sufría con esta proclividad de su ingenio. Consumado escolástico, valoraba en sus justos términos los fueros indiscutibles de su impulso. Acendrado cristiano, cuando llegó el momento de desprenderse de sus manuscritos, le dijo a uno de sus más allegados colaboradores: «Ahí quedan...; no se pierde gran cosa. Si a usted le parece que merece la pena publicarse, corríjalos. Quite frases que puedan ser hirientes». Escripulo admirable en un investigador y pensador en el que todo en él, incluido la candidez de algunas de sus anécdotas, es sabia y serena objetividad.

El P. Ramírez recuerda a Aristóteles, que al hablar de la magnanimidad comenta favorablemente el buen humor por mirar la vida desde arriba, desde su aspecto más generoso. Ciertamente su humor no tiene la calidad literaria de un Valera. Pero posee otras calidades, sobre todo un excelente espíritu, que dio muchas veces en la diana.

Por cierto que el traslado de la biblioteca del P. Ramírez desde Friburgo a Salamanca tiene su parte sabrosa por curiosa y anecdótica. Aquellos tiempos, lindantes con el término de la Segunda Gran Guerra, eran difíciles para esta clase de transportes, por la situación de Europa y el estado de nuestras relaciones diplomáticas de entonces. No obstante, las cosas rodaron de tal modo que en tan compleja situación la pesada y valiosísima biblioteca del P. Ramírez vino a Salamanca sobre alas. El hecho

precisar o matizar mejor los conceptos. Su gesto más habitual era el del movimiento reposado de la mano derecha. Gesto de viejo capitán que ha dirigido muchas naves. La mano alzada unos segundos descendía aplomadamente como si cortase el horizonte, señalando siempre a una dirección. Ademán que en el P. Ramírez iba unido a una ligera inclinación de cabeza hacia adelante, al tiempo que entornaba detrás de las gafas sus ojos como para afinar mejor la puntería. Oteador de horizontes lejanos, su mirada estaba habituada a afilar ideas, a partirlas en cuatro, y luego en otras cuatro, en el aire recoleto de su aposento. Todo su rostro entonces parecía que se cerraba como un puño. En el repliegue general de todas sus facciones abundaban los momentos en que sus ojos permanecían cerrados. Allí dentro había seguramente un Tabor de incesantes transfiguraciones. Pero el P. Ramírez, con su elevada estatura, resaltada por sus hábitos, pronto dejaba de acercarse en las alturas y empezaba a tomar tierra con cualquier motivo trivial. En ese momento se libraba en su rostro una batalla. Momento que siempre quisimos aprovechar para decirle: «¡Quieto ahí, P. Ramírez! No se mueva. Vamos a sacarle una foto». Cautelosamente lo intentamos en vano. El P. Ramírez, defendiendo la fortaleza de su intimidad, se resistía siempre. Pero ésta sería una fotografía para reproducirla en la página de honor de cualquier *Life* o *Paris Match* de este mundo.

Mas no había modo de hacerle comprender la técnica de la propaganda, tan unida al oficio de escritor en estos tiempos. Y es que, en esto, los modelos del P. Ramírez están entre los varones de la Antigüedad clásica, en pensamientos como el del Epícteto, que nuestro Quevedo expresó bellamente en este pareado:

«Sé sabio y, para no dejar de serlo,
excusa el ostentarlo y parecerlo».

Los libros se apretujaban por todas partes en su celda, que en sufridas estanterías protestaban por la falta de espacio. Puede suponerse fácilmente que constituían la gran pasión del P. Ramírez, en los que invertía todo el dinero de que le permitieron disponer. Era corriente verlo, cuando llegaba a Madrid, rebuscando en librerías de viejo y en el mismo Rastro. Estaba al día. Con qué fruición nos mostraba la última edición de Escoto, un prodigio editorial, financiado en parte por el Gobierno inglés; un autor místico del XVII, que no se ha vuelto a reeditar desde entonces y que, según su opinión, le sigue en importancia a San Juan de la Cruz...

es la vida conventual, tal vez no exista experiencia más apasionante que la de hacer unos días vida en comunidad con los monjes: en el coro, en el refectorio, en los ratos de recreo y de charla. Fue aquél un momento en que creíamos debíamos incorporarnos a la procesión de frailes que, según costumbre de la Orden, cantan la Salve —una Salve única, inolvidable—, junto al lecho del moribundo en los momentos de su agonía.

Recordamos que instantes antes de llegar al fatal desenlace hablaba el P. Ramírez de la fe y de las otras virtudes teologales. Interrumpió, casi con brusquedad, sus encendidas palabras, para decir, como una demostración de lo que estaba exponiendo, que en ese preciso instante cambiaría él su vida por la del muchacho que acababa de expirar. A la mañana siguiente, en la misa, cuando contemplábamos a los familiares del novicio, cuando mirábamos sus rostros, curtidos por rudas inclemencias, recordábamos el ofrecimiento sincero y místico de uno de los más sabios españoles de su tiempo.

Es la seguridad de su espíritu y de su fe lo que explica el carácter impenetrable y la gran serenidad y valentía de su pluma. Nada había en él que no significara conformidad con la voluntad divina, saber teológico hecho vida. El P. Ramírez, despojado de las cosas de este mundo, no se arredraba ante nada. Al contrario de lo que algunos han llegado a sospechar con motivo de ciertas controversias suyas, incidentales en su obra, nunca buscó la polémica en cuanto tal, sobre todo si en ella se mezclaba la pasión. Pero tampoco la temía ni la rehuía cuando ésta era menester y de altura, como lo había demostrado —y de esto hace ya algunas décadas, en sus años de estancia en Suiza— desde su *tête à tête* con Maritain.

No es por insociabilidad o timidez de carácter por lo que el P. Ramírez se las ingeniaba siempre que podía para no figurar en la presidencia de la mesa cuando un visitante ilustre caía por San Esteban. Los periodistas que afluyeron a su convento cuando la ruidosa polémica con los discípulos de Ortega salieron ciertamente igual que habían entrado. Ni siquiera un historiador francés de la filosofía moderna lograría, pese a la recomendación que llevaba, la codiciada entrevista con el fin de dedicarle un capítulo a su obra. Los padres de San Esteban advertían asimismo la nutrida correspondencia que recibía personalmente de altos dignatarios del último Concilio, sobre lo que no acostumbraba a hacer comentario. Su actitud, digámoslo ya, no se explica acudiendo sólo a las razones de su temperamento. Se ensalza y magnifica ante

«La clase es una cátedra sagrada, como lo es el púlpito. El profesor que no se imponga por el cargo, sino por su competencia, por su bondad. La cátedra es un apostolado. A la clase no lleven chismes ni cosas del mundo. Sólo el tema de la clase. Y prepararlas bien en el fondo y en la forma. Hay que renovarse continuamente. Que sean dignas, interesantes. Y sean exigentes intelectualmente. Y ejemplares en su desarrollo»¹. «Para preparar una lección escolar, que dura menos de una hora —le confesaba al P. Huerga—, se gastan a veces más de quince días»².

Fue un gran maestro y un extraordinario forjador de grandes espíritus. Exigía hasta el máximo a sus alumnos. Cuentan éstos que lo exigía con tal reciedumbre que, a veces, las protestas se hacían inevitables. Cuando, por ejemplo, empezaba el curso, y algunos, debido a las combinaciones de tren o a cualquier otro motivo, llegaban con un día de retraso, el P. Ramírez les increpaba diciéndoles, de un modo conscientemente exagerado, que en casos como éste, si es preciso pasar por encima de un cadáver, hay que hacerlo con tal de llegar a tiempo de comenzar las clases. Si se trataba de alguna vocación tardía que encontraba dificultad con el latín, el P. Ramírez explicaba que él ponía un aro para que los alumnos lo saltasen, y hay que hacerlo a pies juntillas y sin altibajos. Solía hacer en el encerado croquis de cuestiones complicadísimas que dividía y subdividía en varios apartados. Al tiempo que escribía iba leyéndolos en voz alta, pero apenas permitía al alumno que los viera porque los cubría con su gran humanidad, y no había llegado casi a la última línea cuando sin permitir un respiro los borraba bruscamente con el fin de obligar a pensar, a afinar el ingenio, a no ser mero copista. A veces, las clases, en murmullos inevitables, se amotinaban, en los límites, claro está, en que puede concebirse un motín en un aula académica regentada por un verdadero sabio. El P. Ramírez casi siempre se daba por aludido y les solía decir:

«Mi vista es débil, pero mi oído es finísimo. Hasta oigo, en ocasiones, algunos vocablos gruesos que me dirigís entre dientes. No me molestan. Aquí tratamos de forjar gigantes, y aquel que no pueda o no quiera seguir el camino, que deje libre el paso a los otros».

Así se comprende lo que nos contaba el P. Díez Macho, catedrático de Filología de la Universidad de Barcelona, a propósito de lo que le había sucedido en una ciudad de los Estados

¹ *In memoriam...*, p. 19.

² HUERGA, A., *loc. cit.*, p. 343.

puso el P. Valbuena sus respuestas, pero los alumnos siguieron insatisfechos, sobre todo con una de sus objeciones más fundamentales. El P. Valbuena vuelve a aplazar para la otra clase su contestación, que comenzó del modo siguiente:

«He consultado el problema con el P. Ramírez, posiblemente la figura intelectual de más prestigio que ha tenido la Orden de Santo Domingo, después de Santo Tomás y del Cardenal Cayetano, y me ha dicho que esa objeción fue ya resuelta por Avicena, obra..., libro..., question..., artículo... Allí responde a su dificultad».

La impresión que causaron en el auditorio estas palabras en labios de una figura tan admirada por todos como era el P. Valbuena fue tal que todavía, transcurridos algunos años, seguía impresionando al alumno que me lo contó, hoy profesor de Filosofía del Seminario de Astorga, quien, por supuesto, tuvo entonces ocasión de oír algunos de los cursos del P. Ramírez que le confirmaron el juicio de su decano.

Sabemos que al salir de una clase del P. Ramírez, que había versado sobre la magnanimidad, el comentario, según cuenta Fr. Andrés Hernández, brotó espontáneo y unánime entre los alumnos: se ha retratado a sí mismo:

«El magnánimo —dijo el P. Ramírez— es un espíritu amplio, generoso. Mira de cara los problemas. Acomete su resolución, a pecho descubierto, y con energía indomable, mirando siempre al bien común... No es interesado, sino dadivoso; no vengativo, clemente; no envidioso, caritativo; no hablador, más bien taciturno, aunque afable; no precipitado, calmoso y ordenado *cunctactor*; no melancólico, sino discretamente alegre. No se queja de nada ni de nadie. Y, sobre todo —notadlo—, es humilde. No se oponen magnanimidad y humildad»¹.

Coinciden todos, y sobre el particular hay abundantes testimonios, en que el P. Ramírez, a pesar de su talla intelectual, mantuvo siempre una singular humildad. Sumamente agradecido, aun al menor servicio, era la personificación de lo que decía doctrinalmente: «La humildad pone los cimientos, y la magnanimidad levanta las paredes y las columnas del grandioso templo, según los planos y la alta dirección de la esperanza teologal». Humildad que no es solamente complemento de la magnanimidad, sino también su verdadero fundamento, como disposición imprescindible de la misma. Esa magnanimidad que —según sus palabras— «exige esmero y fidelidad en todo, porque nada hay pequeño cuando se trata de servir a Dios y de labrar nuestra propia santificación. El magnánimo es un precioso».

¹ *Ibid.*, p. 16.

Entregado a su trabajo en la celda día y noche; impasible a los halagos y a los vaivenes de cada día; apasionado en la búsqueda de la verdad; exacto en la expresión; sin permitirse jamás en la clase hablar de temas ajenos, parecía vivir aparte, aun a los ojos de sus mismos hermanos de religión, y, sin embargo, son éstos quienes más insisten ahora en que siempre estaba dispuesto a escuchar, a dar la orientación y el consejo oportunos en orden intelectual y espiritual. Nunca ha olvidado Fr. Andrés Hernández esta reflexión suya en una conversación particular:

«La profesión solemne es una entrega de toda la persona. Por tanto, también de la inteligencia. Estamos obligados a estudiar con todas nuestras fuerzas. Y a estudiar precisamente lo mandado por la obediencia, que expresa la voluntad de Dios. Sin distraer nada para otras cosas, que no sean el servicio de Dios»¹.

Unánimemente ha sido considerado como un teólogo completo a pesar de los avances y complejidades de la investigación. Son tan variadas y complejas las cuestiones de la ciencia de las ciencias que apenas hay rama del saber que le sea extraña. Ciencia de Dios y ciencia de ir a Dios, comprende los más concretos y los más amplios horizontes que pueda abarcar la mente humana. Y esto, el verdadero *sensus theologicus* y *philosophicus* con un auténtico sentido universal y eclesial, es lo que más resalta en la obra del P. Ramírez. Según el P. Raimondo Spiazzi, profesor del *Angelicum*,

«ha sido y se mantiene como un maestro de estatura superior, tal vez el último de una generación de teólogos que poseían, más que una simple especialización en cada punto, toda la síntesis de la Sagrada Doctrina. Más aún, por la feliz asociación de la agudeza especulativa con la riqueza de sus conocimientos también en el campo de la teología positiva, tal vez se puede decir que era el más completo entre aquellos que ocuparon las cátedras universitarias de la Iglesia en este último medio siglo. Y es significativa e instructiva para nosotros la indicación práctica que una vez más nos viene de una sabiduría tan alta y auténtica: aquella evangélica de la influencia espiritual»². «Conservo todavía los apuntes de las lecciones del P. Ramírez, que me han sido valiosísimos en mi enseñanza —escribe el P. Ciappi, Maestro del Sacro Palacio Apostólico—, y considero como

¹ *Ibid.*, p. 17.

² *Ibid.*, p. 68.

muló sobre su patria, escapa al catálogo de este tipo de intelectuales. Sorprende, aun en sus obras más especulativas, cómo sin tener ninguna necesidad «intelectual» de ello habla directamente de España, del modo más concreto posible y refiriéndose a su más acuciante actualidad. En estas manifestaciones suyas, ocasionales si se quiere, podemos aquilatar su acrisolado patriotismo. Por ejemplo, en la última página de su libro *El Derecho de Gentes*, tratado ciertamente nada chauvinista, pues critica a nuestros escolásticos del xvi, incluidos los de su propia Orden, por apartarse de la doctrina mejor cimentada de Santo Tomás (discuten, sin embargo, sus apreciaciones el P. Carro y el P. Beltrán de Heredia, hermanos suyos en religión, grandes amigos del P. Ramírez y prestigiosísimas figuras por sus conocidos estudios sobre nuestros juristas escolásticos del xvi); pues bien, en esa obra publicada en 1955, aunque sólo llegue hasta los tiempos de Suárez, al tratar nada menos que de los derechos naturales del individuo a individuo trasladados proporcionalmente a las relaciones morales de nación a nación, escribe:

«Proporcionalmente es contra el derecho de gentes o natural entre naciones como tales despojarlas de sus posesiones, que es equivalente a robarlas, calumniarlas, denigrarlas, injuriarlas, que es inventando leyendas negras y propagando noticias falsas y sacando a relucir sus defectos reales o imputados con el solo fin de molestarlas y desprestigiarlas o publicando secretos de Estado y seleccionando las notas y documentos que parecen comprometerlas, con ocultación de otros que la justifican; hablar mal de algunas de ellas, especialmente en discursos o declaraciones oficiales u oficiales, u organizando y favoreciendo campañas de prensa y de radio, sin haberse tomado previamente la molestia de informarse, pues nadie tiene derecho a hablar de lo que no entiende, sobre todo si es en perjuicio de tercero; inmiscuirse en sus asuntos interiores, que son de su exclusiva competencia; urdir asechanzas para hacerles daño y perjudicarlas; hacerles el vacío, retirando sus embajadores sin motivo grave, plena y objetivamente comprobado; impedir que importen y exporten lo que necesitan para vivir y desarrollarse honradamente; querer obligarlas a adoptar sistemas determinados de régimen o de política, cuando el que disfrutan es igualmente moral y legítimo»¹.

El P. Ramírez podía muy bien haber omitido esta parte de su argumentación, sin que se sintiese afectada en lo más mínimo la trabazón lógica y la calidad intelectual de su trabajo. Sin embargo, ama a su patria, le indignan las injusticias que contra ella

¹ *El Derecho de Gentes*, Madrid, 1955, pp. 195-196.

producido no necesitaba apartarse de su mundo intelectual y moral. Todo lo contrario. Tales textos son de una naturalidad y espontaneidad paradójicamente sorprendentes en hombres de su talla.

La visión de España en la obra del P. Ramírez resalta con más nitidez cuando toca el punto álgido de nuestra vida pública en estos últimos tiempos: el de nuestra guerra. Es de sobra conocida la repercusión que tuvo este tema en la conciencia intelectual de Occidente. Todos los días, por si lo escrito sobre el particular no fuese agobiante, podemos completar la información con noticias insospechadas. Sin ir más lejos, uno de los últimos libros de Maritain, *Cuaderno de notas*, nos informa del choque que tuvo dentro de sus mismos *Círculos Tomistas* con su director, P. Garrigou-Lagrange, O. P., el cual, ante la guerra española, mostró una actitud radicalmente antitética a la suya, similar a la que sostuvieron los teólogos salmantinos de San Esteban, en cuya línea se encontró también nuestro autor¹.

Algunos extranjeros, que tienen de nosotros una visión sumamente deformada, se sorprenderían si advirtiesen la naturalidad e independencia con que figuras como el P. Ramírez han criticado siempre en sus escritos toda clase de totalitarismo. (De muestra puede servir el artículo de uno de sus discípulos más preclaros, el P. Urdanoz, *Santo Tomás de Aquino y la personalidad humana*, publicado en 1944 en *La Ciencia Tomista*, de Salamanca.) Nada de esto, sin embargo, es obstáculo para que el P. Ramírez, cuando más decaídos se hallaban los ánimos y más densa era la confusión entre los espíritus, escribiese en 1963, en la re-censión de un libro sobre la guerra española publicada en el número 90 de la mencionada revista:

«El libro viene en el momento más oportuno. Veinticinco años después del Alzamiento de 1936 ofrecen una perspectiva suficiente para hacer de él un examen certero y objetivo, analizando su sentido profundo, sus causas y sus consecuencias. El autor ha logrado hacer una verdadera filosofía de nuestra guerra de liberación. La sitúa en su verdadero punto, señalando de mano maestra sus antecedentes próximos y remotos. La interpreta en su verdadero y auténtico sentido de Cruzada, según la concibieron y apelidaron los que la hicieron: pueblo, ejército e Iglesia. Y explica su verdadera proyección y trayectoria a través de las dificultades superadas y de las realizaciones logradas durante estos cinco lustros. Nuestra guerra tuvo dimensiones ecuménicas por los valores espirituales y religiosos que en ella

¹ MARITAIN, J.: *Cuaderno de notas*, Bilbao, 1967, p. 193.

Instalado en España a partir de 1945, los juicios del P. Ramírez, a juzgar por lo que se lee en sus libros y por lo que exponía a quienes le trataron más de cerca, son de una acendrada lealtad a lo que en sustancia significa la situación nacida de nuestra guerra. Juicio valioso, por venir de quien, sin duda, ha sido la figura más cotizada de la teología española de estos últimos años, y quien, por parte del Estado ni de ninguno de sus medios de difusión, recibió trato especial alguno de favor que pudiera hacer sospechosa su actitud.

No podía, además, el P. Ramírez permanecer silencioso ante la moda que ahora trata de enfrentar el catolicismo español al internacional. De ello se ocupa con amplitud, especialmente en su libro *¿Un orteguismo católico?*:

«Los que hemos vivido —escribe— largos años fuera de España y que, por razón de nuestro ministerio, conocemos el catolicismo de esos países por dentro y por fuera, tenemos que afirmar con legítimo orgullo que el catolicismo español —la fe y la vida cristiana de los católicos españoles— es, en su conjunto, más puro, más neto y más auténtico que el de otros países. ¿Que hay también defectos en nuestro catolicismo? No cabe duda. Pero los hay también, y más graves, en otras partes. Los ha habido siempre y los habrá en donde quiera que haya hombres»¹.

Por otra parte, el P. Ramírez, consciente de la honda crisis de civismo que atravesamos, insistió claramente en «las faltas a sus deberes por omisión» que cometen los ciudadanos.

Criticó duramente a quienes «se apropian los bienes de la comunidad, sacrificando el bien común al bien propio», y puso, podemos decir, en la picota tanto a los que «obstruyen toda obra de gobierno con sus críticas sistemáticas acerbas y negativas, y con sus resistencias activas o pasivas de todas clases», como al separatismo «especie de anarquía, incompatible radicalmente con el ser mismo de la sociedad»... Sin embargo, no siente el más mínimo reparo al hacer afirmaciones de este tipo: «Estos grandes monumentos, como El Escorial y el de Cuelgamuros, tienen un altísimo valor social, por su marcado sentido espiritual y religioso»; o que el mismo bien común exige obras grandiosas de utilidad pública, «particularmente las universidades, institutos, escuelas y demás centros de cultura, con sus bibliotecas y laboratorios, que necesitan de esta magnificencia del Estado»².

¹ *¿Un orteguismo católico?*, p. 157.

² *Pueblo y Gobernantes...*, pp. 100, 111-112; *Deberes morales...*, páginas 283 y 293.

propugna como la forma de gobierno que más ventajas reporta y más peligros aleja aquella que combina lo esencial y mejor de todas las formas simples y legítimas, esto es, de monarquía, de aristocracia y de democracia. Régimen mixto, de gran virtualidad operativa en el panorama concreto que últimamente nos ofrece nuestra patria, a tono con sus más sobresalientes objetivos de reestructurar la democracia, fortalecer el ejecutivo y mantener el principio de autoridad. Pero, como dijimos, el P. Ramírez se mueve entre los grandes principios y, en vano, intentaremos encontrarlo enredado entre servidumbres y condicionamientos impuestos por la acuciante realidad. Hemos de insistir, una vez más, que no fue una figura mimada por la situación. Los medios de propaganda y de difusión del Régimen no se volcaron precisamente sobre él ni sobre ninguno de sus libros.

Quienes le trataron saben muy bien del inmenso amor que siempre sintió hacia su patria. Cuenta uno de sus discípulos, el hoy profesor de la Pont. Universidad de Salamanca, el P. J. J. de Sobradillo, O. P. F. Ma. Cap., que siguiendo los cursos del P. Ramírez en Friburgo, durante los años 1927-1930, en la misma clase, no perdía ocasión para resaltar lo que pudiera redundar en honor de nuestra patria. Cuando en España acaecía algo desagradable, el P. Ramírez se entristecía. Por aquel entonces tuvieron lugar algunos sucesos lamentables en la Facultad de Medicina de Madrid. El P. Ramírez escribió al Jefe del Gobierno español, general Primo de Rivera, condenando tales desmanes.

«En mi poder —escribe— obra la carta que le contestó el mismo general, agradeciéndole su más enérgica protesta ante la rebeldía de un sector de estudiantes españoles»¹.

Ultimamente, poco antes de morir, también tuvo ocasión de ocuparse de los más recientes disturbios estudiantiles, a juzgar

¹ Por una gentileza del P. J. J. Sobradillo, O. P. F. M. Cap., reproducimos la mencionada carta de don Miguel Primo de Rivera: «El Presidente del Consejo de Ministros. Madrid, 22 de marzo de 1929. Sr. don Santiago Ramírez: Muy señor mío: He tenido el gusto de recibir su amable carta fecha 16 del actual, en la que expresa su más enérgica protesta ante la rebeldía de un sector de estudiantes españoles, a la par que, con su felicitación por las medidas tomadas por el Gobierno, la de la colonia española de esa ciudad, que agradezco sinceramente, recogiendo los sinceros votos que formulan por la prosperidad de la Patria, cuyo concepto fuera es tan importante. Le saluda y queda de Vd. affmo. q. e. s. m., Miguel Primo de Rivera».

Su paso por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas

En nuestra Patria, después de finalizada la guerra de Liberación, empezó a tomar cuerpo el nacimiento de nuestros estudios en la línea de su mejor tradición intelectual. Esto sucedía tanto en los centros civiles como en los religiosos, aunque en ambos casos con diversa fortuna. Al P. Ramírez se le ofreció la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, que rechazó de la manera más rotunda. El Consejo Superior de Investigaciones Científicas mostró especial interés en contar con él para que presidiera uno de sus Institutos más célebres, el «Luis Vives», de Filosofía. No cabía tampoco este tipo de actividad en el ánimo del P. Ramírez, y se opuso también con toda la fuerza y energía de su temperamento a este nombramiento, que aceptó al fin por obediencia, ante la insistencia e inflexibilidad del Provincial de entonces, P. José Cuervo. Otro Provincial de su Orden, P. Segismundo Cascón, que presencié la escena, ha referido recientemente cómo el P. Ramírez

«salió de la habitación llorando como un niño. Al fin se doblegó y aceptó resignado la obediencia. Hombre humilde, sencillo, sincero, se sentía incapaz para tal cometido»¹.

De 1945 a 1947 fue el P. Ramírez Director del Instituto Luis Vives, de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, con residencia en Salamanca. Ayudó lo mejor que pudo a la formación de sus discípulos, algunos de ellos titulares hoy entre los más solventes de las cátedras de Filosofía de nuestras Universidades. Pero la verdad es que no se sintió nunca a gusto entre las múltiples distracciones de la vida madrileña y prefirió las clases de teología en su retiro salmantino. Así, mucho más importante que su paso fugaz por el «Vives», aunque no por ello intrascendente, es la labor que desarrolló dentro de su Orden en la Provincia de España. Esta se había asegurado su colaboración persiguiendo precisamente unos objetivos, cuya significación no escapará a ningún atento observador.

En efecto, a partir de 1947 el P. Ramírez es nombrado Regente de Estudios de la Provincia Dominicana en España. Enseña en San Esteban y profesa también cursos monográficos en la Universidad Pontificia de Salamanca.

¹ *In memoriam...*, p. 11.

de San Esteban. Historiadores de la Orden y excelentes conocedores de sus grandes figuras intelectuales, como los PP. Beltrán de Heredia y Carro, han comparado la actividad del P. Ramírez con la de Vitoria y otros grandes escolásticos de nuestro pasado. *Vetera novis augere et perficere*.

«Es lo mismísimo que hizo el maestro Vitoria en su tiempo —afirma el P. Beltrán—, logrando ser el único que salió triunfante y llevó a cabo, entre la docena de aspirantes que se propusieron en serio vitalizar la antigua escolástica incorporando a ella los progresos obtenidos durante tres siglos de trabajo»¹. «El P. Ramírez —añade el P. Carro— era y es para nosotros el teólogo más completo de nuestro siglo XX, y puede compararse con los más célebres Maestros de nuestro Siglo de Oro, que fueron maestros universales»². El P. Ceñal, S. J., buen conocedor de nuestra historia del pensamiento, ha dicho otro tanto. Y, en general, puede observarse el orgullo legítimo advertido por tantas partes, la satisfacción de los discípulos del P. Ramírez en sentirse precisamente eso: discípulos suyos.

Con motivo de la inauguración de la nueva Facultad de Teología pronuncia el P. Ramírez un discurso, modelo en su género, sobre *Lo que debe ser la Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca*³. Hablando de cómo la recién creada Facultad aspira a reanudar y continuar a su modo la obra teológica de los gloriosos antepasados de este convento, añade con su habitual franqueza:

«Esto se dice muy fácil pronto, pero realmente implica una responsabilidad muy grande, porque la obra teológica de San Esteban es verdaderamente grandiosa en todas sus dimensiones y de una vitalidad no superada ni igualada hasta el presente». Decididamente para el P. Ramírez el convento de San Esteban «fue la casa que mejor y más cumplidamente realizó el ideal de la Orden dominicana tomado en su conjunto: superior en este sentido no sólo a San Gregorio de Valladolid, semillero de teólogos y de predicadores insignes, sino también a Santiago de París, a pesar de haber tenido entre sus profesores a San Alberto Magno y a Santo Tomás de Aquino; y a Santo Domingo de Bolonia, no obstante contar entre sus maestros a Cayetano, al Ferrariense y a Pablo Nazari»⁴.

Sobre todo, en el primer tercio del siglo XVII, San Esteban llegó al cenit de su gloria, afluyendo a él los estudiantes extran-

¹ *In memoriam...*, p. 53.

² *Loc. cit.*, p. 69.

³ Ha sido publicado formando parte de un folleto, *La Facultad de San Esteban en Salamanca. Memoria de su erección e inauguración*. Salamanca, 1948.

⁴ *Loc. cit.*, p. 31.

Facultad de Filosofía agregada a la Universidad de Santo Tomás —*Angelicum*—, de Roma. También en esta ocasión aceleró los trámites un Maestro General de la Orden, español y condiscípulo del P. Ramírez, el P. Aniceto Fernández. Obligada desmembración del histórico Estudio General que la Orden tenía en Salamanca, su primer director, el P. Teófilo Urdanoz, es discípulo entre los más preclaros del P. Ramírez.

Durante sus largos años de Regente de Estudios de la Provincia de España, la verdad es que el P. Ramírez no se cansó de fomentar y alentar el Centro filosófico de las Caldas. Habiendo sido erigida en Salamanca la Facultad de Teología, hubo de buscar para los cursos de filosofía otro lugar apto. Comenzó a funcionar desde 1945; se inauguró como Estudio General de Filosofía de las Caldas en 1948, hasta que, en el transcurso de los últimos años, ha logrado su forma superior igual a una Facultad Filosófica, a excepción del año de doctorado. Edita la revista *Estudios Filosóficos*, de las más prestigiadas en su género entre las españolas. Su primer número se abre precisamente con un extenso trabajo del P. Ramírez, *Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos*, que fue el discurso pronunciado al inaugurarse el curso académico 1948-1949, cuando aquel centro acababa de convertirse en Estudio General de Filosofía. Se trata de un índice de la producción filosófica de los dominicos españoles, paralelo al que había hecho sobre su producción teológica el día de la inauguración de la Facultad de Teología de San Esteban. Termina precisamente con estas vaticinadoras palabras que reflejan la honda preocupación del P. Ramírez y que Dios permitió que fuera realidad en los últimos años de su vida:

«Una Facultad de Teología exige necesariamente una Filosofía elevada formal o equivalentemente al grado de Facultad en su género, es decir, de plenitud y perfeccionamiento hasta su última potencia»¹.

Al pasar revista el P. Ramírez a la producción filosófica de los dominicos españoles, se detiene especialmente en la precisión, la exactitud, la sobriedad, la plenitud, la claridad, el orden como cualidades que deben adornar todo libro de estudio. Analiza particularidades muy específicas de la disciplina filosófica, dentro siempre del más decantado rigor. Tal tratado, que supera al otro en lo relativo a los predicables y a los predicamentos y otras cues-

¹ *Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos*, en *Estudios Filosóficos*, Las Caldas de Besaya, núm. 1, 1952, p. 23.

prestigiados a estas alturas por múltiples trabajos: el P. Urdanoz, el P. Bandera, el P. Victorino Rodríguez...

Las Ordenes religiosas —y en España, como en todo el mundo, tenemos ahora casos que hieren la vista— empiezan a deteriorarse por dentro cuando en sus centros de formación se toleran debilidades, extravagancias o desviaciones que no se enmendaron a tiempo, las cuales, aunque en un principio aparecieron restringidas a una mínima parte de su elenco profesoral, en el transcurso de pocos años han solido convertirse en verdaderos problemas ya más difíciles y costosos de subsanar. La Orden dominicana ha tenido la inmensa fortuna, en este su período tan importante en que ha renovado sus estudios superiores en nuestra patria, de contar con una figura como el P. Ramírez, cuyo prestigio nunca se puso en duda a la hora de señalar sus rumbos más esenciales. Los recientes discursos de Pablo VI en Bogotá sobre la necesidad de una *philosophia perennis* en la formación intelectual católica confirman, una vez más, la línea seguida por el P. Ramírez.

El P. Ramírez y la Universidad española

Pero no sólo en su Orden ha ejercido el P. Ramírez una gran influencia doctrinal. También ésta se ha sentido en nuestras Universidades civiles, y no únicamente en la Facultad de Filosofía y Letras de la de Madrid, en la que cuenta con excelentes discípulos entre sus profesores más conocidos. Con razón, el actual catedrático de Metafísica de la Universidad de Valencia Juan José Rodríguez Rosado le llama «maestro de los profesores españoles»¹. Mas es éste un tema que exigiría un estudio más amplio que el que le dedicamos aquí.

Es verdad, como escribe Leopoldo Eulogio Palacios, que «por el año 1941 la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid iniciaba un ensayo de revitalización de la tradición escolástica española, ensayo que no iba a perdurar mucho tiempo, pero que brindó enseñanzas indudables»². Más recientemente, Millán Puelles, en una conferencia pronunciada en el Colegio Mayor Alcor, del Opus Dei, *Balance de la Filosofía española contemporánea*, se complace en señalar un pluralismo cada vez más creciente en los titulares de nuestras cátedras de Filosofía. Reconoce que poco

¹ *In memoriam...*, p. 52.

² PALACIOS, L. E.: *El juicio y el ingenio*, p. 217. Madrid, 1967.

profundo amor a la Universidad que con oportunismos, claudicaciones o contradicciones, que siempre se pagan del modo más costoso para todos¹.

Si la Universidad en casi todas partes está hoy en crisis, como salta a la vista, ha de buscarse la razón en alguna causa. Se ha hablado mucho de que es sólo expediduría de títulos en vez de centro de profunda formación. E incluso se ha insistido en sus deficiencias de estructura y de medios, etc. Pero por graves que sean los fallos de sus servicios no guardarán equivalencia con el problema de fondo planteado por la ineludible exigencia de formación que de ella se recaba, singularmente cuando se trata de formación filosófica. La Universidad plantea una cuestión de levadura que precisamente no se subsana con fórmulas más o menos pluralistas, sino con doctrinas sanas y robustas que fomenten de manera sistemática una formación académica al servicio del Bien Común. Sólo con una perspectiva de este tipo ha de juzgarse la influencia que ha podido ejercer la doctrina del P. Ramírez en nuestras Universidades.

Se ha elogiado últimamente la libertad de cátedra de que hizo gala la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, durante los años del Directorio Militar y de la República (la célebre Facultad de Morente, todo un símbolo), de la que ha dicho un filósofo, tan poco sospechoso como Nicol, que no se hubiese tolerado en ninguna Universidad extranjera de entonces; pero a fuerza de ponerla como modelo algunos muy intencionados filósofos españoles de última hora, entre los cuales, por supuesto, no está Millán Puelles, preocupa que prácticamente se les abone el terreno a quienes en verdad no lo merecen tan propicio.

El P. Ramírez y los intelectuales

Entre las actividades del P. Ramírez hay todavía un capítulo poco conocido. Quienes no le trataron de cerca tenían más bien la impresión de que, siendo tan celoso del trabajo en su celda, se mostraría reacio a colaborar en empresas intelectuales de más o menos proyección pública o social. La verdad es que no regateó nunca su colaboración, cuando ésta, de una u otra manera, era exigida por los ideales a que había consagrado su vida. Esplén-

¹ Sobre el particular, nos ocupamos con más extensión, en una obra de próxima aparición, *Historia de una amistad*.

si el proyecto no siguió adelante, no tuvo él culpa alguna. Todo lo contrario. Fue él quien empezó dando ejemplo con la publicación de su obra. Todavía recordamos sus escrúpulos. Quería retirar su colaboración. Le había salido un volumen de cerca de cuatrocientas páginas, lo que no se ajustaba al plan trazado. Se buscó una solución y se evitó lo que a todos nos parecía una catástrofe. Singularmente a sus superiores que, según nos escribieron, estaban alarmados con los escrúpulos del P. Ramírez.

Incidencias

Por lo demás, las tareas que desarrollaría el P. Ramírez como Regente de Estudios de la Provincia Dominicana de España (1947-1965) transcurren intensamente en su sosiego salmantino que tanto había añorado. Sigue trabajando en sus manuscritos y dando sus cursos monográficos en la Facultad del Convento y en la Universidad Pontificia de Salamanca. Esporádicas salidas, en las que da cursillos o conferencias. Años anteriores las había pronunciado en París, en el Ateneo de Ginebra. En el otoño de 1949 va a los Estados Unidos (Cincinnati, Ohio, River Forest, Washington). En esta nación cuenta con grandes amigos, como el Arzobispo de Cincinnati, Mons. Mc Nicholas, y con buenos discípulos que solicitan su colaboración para las enciclopedias católicas y prestigiadas revistas tomistas que publicaron varios artículos suyos. Da conferencias en Granada, Barcelona, Vitoria, Valencia, Madrid, Burgos, Logroño... Dirige Ejercicios Espirituales. Interviene en el Congreso Eucarístico de Barcelona (1952), en el Congreso Internacional *Pax Christi*, de Valladolid (1956). Preside oposiciones a Cátedras de Filosofía, entre otras la de Metafísica de la Universidad de Madrid, que obtuvo Angel González Alvarez, el cual gozó siempre de su alta estima. Es nombrado miembro de la Comisión Española de la U. N. E. S. C. O.

Puede decirse que hasta su nombramiento de Miembro de la Comisión Preparatoria del Concilio Ecuménico Vaticano II, y más tarde de Perito de su Comisión Teológica, desempeñado desde el principio hasta el final del Concilio, el suceso más ruidoso de este período de su existencia va unido a la publicación de su libro *La Filosofía de Ortega y Gasset* (1958), criticado con sendos folletos y artículos por Laín, Aranguren, Marías, Maravall y otros, y a los que replica el P. Ramírez con sus libros *¿Un orteguismo católico?* (1958) y *La zona de seguridad* (1959). El suceso, teniendo presente la situación intelectual española, es de

¡Cuán pocos saben, sin embargo, que la fórmula definitiva sobre la Colegialidad Episcopal que predominó al fin, al discutirse este problema, fue en buena medida un triunfo de la doctrina defendida por el P. Ramírez!

«Figura señera del Concilio Vaticano II, y, sin género de duda, uno de los teólogos universalmente más conocidos y de mayor prestigio internacional de nuestros días, que pasará a la historia junto al nombre de tantos de sus predecesores en el celeberrimo cenobio salmantino», escribe el célebre P. Peinador, C. M. F.¹ «Pionero máximo —aunque ignorado de muchos— de la colegialidad episcopal en el Concilio y en el posconcilio², le llama el P. Raúl Almeida, O. P., Provincial de la Provincia dominicana de Portugal.

Sus opiniones, por lo que hemos averiguado, empezaron, al parecer, en precario, pero terminaron arrastrando a los demás. Tal vez algún día se decidirán a hablar de ello Mons. Colombo, el P. Bertrams o el P. Rahner..., quienes, en una mesa de pocas cabezas, discutieron con el P. Ramírez las últimas disquisiciones en torno a una simple partícula: *cum* o *in*...

Muchos se han preguntado cómo el P. Ramírez no ha sido a los ojos del mundo hombre clave de nuestros días conciliares. Varios cardenales, entre los más significados de la Iglesia (Ottaviani, que fue su buen amigo; Browne, su compañero entrañable de claustro; Herrera, que estudió con él en Friburgo y siempre le admiró con todo afecto...), han conocido de cerca la verdadera significación de su saber. Hasta S. S. Pablo VI le citó urgentemente para dilucidar con él sobre un asunto teológico delicado. Si este sabio varón, del que se ha dicho con razón que «daba lecciones a los catedráticos de tres en tres», no fue aparentemente a los ojos del mundo un hombre clave en nuestros días conciliares, ha de buscarse en buena medida la respuesta, como ha visto el actual Decano de la Facultad de Filosofía del *Angelicum*, P. Lombato, «en su mismo modo de ser, en su afán de profundidad. Su corte es clásico, no del día o del momento»³.

El gran peso de su labor ha estado siempre en los temas eternos, los que de verdad le preocuparon siempre, y no tenían por qué dejar de preocuparle en aquellos años conciliares.

¹ *Ibid.*, p. 65.

² *Ibid.*, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 60.

Veía, ciñéndose más estrictamente al campo de la moral, cómo se tendía a subrayar, «en primer término, los valores naturales del hombre. Las virtudes infusas o sobrenaturales, como no nacen de la naturaleza, la violentan, dejando de ser algo vital o immanente. Son virtudes *pasivas*, como lo son especialmente las llamadas virtudes evangélicas, tales como la humildad, la mansedumbre, la obediencia, la mortificación, la penitencia. Ellas **deben** ceder el paso a las *activas* y naturales, como el espíritu de iniciativa, el cultivo del propio carácter y de la propia personalidad, y otras por el estilo.

«Hoy día la humildad y la mansedumbre parecen vileza y estupidez; la penitencia y mortificación dan la sensación de esclavitud y de rusticidad. Y, sobre todo, la obediencia, que anula nuestra propia personalidad, que no la deja desenvolverse libremente, ni tampoco ponerse espontáneamente a la vera de las inspiraciones del Espíritu Santo. En lugar del Decálogo y del Derecho Canónico, la iniciativa personal y la efusión correspondiente del Espíritu Santo.

»Nada tampoco de votos ni de virtudes religiosas, que envilecen al hombre moderno y lo esclavizan»¹.

En la primacía concedida a las virtudes naturales y a las llamadas activas sobre las evangélicas o sobrenaturales vio últimamente el P. Ramírez como un renacimiento del viejo americanismo. Advertía por ello con inmensa pena cómo en extensos sectores religiosos de nuestro tiempo «la esperanza no se orienta hacia la conquista de la vida eterna por el ejercicio continuo y ardiente de buenas obras hechas en gracia de Dios, venciendo toda suerte de obstáculos de pecados y tentaciones, sino que se encierra en un puro humanismo con aspiraciones meramente terrenas, o por lo menos no despegado suficientemente de ellas, como si el reino de los cielos se debiese dar por añadidura a los que primordialmente buscan los bienes de este mundo». Nunca olvidará la impresión que le causó uno de estos «teólogos nuevos» cuando en el curso de la conversación salió el tema de la esperanza, y al subrayar su importancia capital como virtud propia de viadores y luchadores para conseguir la corona de vida eterna le interrumpió asombrado: «¿Pero es que la esperanza sirve para algo?». Aquel pobre «teólogo» —concluye el P. Ramírez—, «cuyo despacho presidía un cuadro de Carlos Marx, apostató públicamente a los pocos meses de la religión cristiana»².

No puede negarse que el ambiente doctrinal en que se desenvuelve hoy el mundo guarda un gran parecido con el de los llamados modernistas del siglo pasado y comienzos del presente. El mismo Maritain, al comparar ambos climas espirituales en su libro *Le Paysan de la Garonne*, ve al primero como un modesto resfriado respecto del que hoy le alarma por las dimensiones que

¹ *Ibid.*, p. 82.

² *Teología Nueva y Teología*, loc. cit., p. 25.

nas ha hecho una afirmación importante en la que no insista en la doctrina de siempre. Pero a nadie se le ocultan las tensiones y conflictos en que vive actualmente el catolicismo. Es más, muchos de lo que antes eran ataques desde fuera de la Iglesia se hacen ahora intramuros de la misma. Es el Papa quien ha hablado de la amenaza de un cisma. La idea de que la Iglesia debe acercarse al mundo moderno, con el deseo loable de darse a él para darle a Cristo, de entablar diálogo con él o de adaptarse a los problemas de nuestro tiempo, hace que muchas veces este afán de adaptación se entienda indebidamente como aceptación no sólo de sus progresos científicos y técnicos, sino de sus varias ideologías, sus nuevos sistemas filosóficos, sus preferencias y gustos morales, así como de los continuos cambios de su conciencia moral y social. Es decir, la transformación cristiana del mundo moderno se entiende a veces no por transformación cristiana del mismo, dando soluciones cristianas a sus problemas, sino por sumisión de la Iglesia y de los cristianos a él, aceptando la civilización moderna que, según algunos, es considerada superior a todos los valores producidos en la historia, cuando más bien el fenómeno de la cultura y vida modernas consiste en la desacralización, la secularización y laización. En sustituir a Dios por el hombre. En la fuerza arrolladora del subjetivismo moral, filosófico y religioso. En lo que precisamente se ha llamado «la apostasía de lo inmanente». Es verdad que el hombre, aunque sustituya a Dios por sucesivos mitos: libertad, dignidad humana, igualdad de clases y, subyacente a todos, el Progreso..., sigue necesitando de lo absoluto. No ahoga la verdadera dimensión religiosa. Pero en esto justamente es donde ahora se suele poner el acento más débil. No se resaltan debidamente las verdaderas implicaciones de una concepción ontológica de la persona, sin la cual naufraga la misma libertad. Esta ha de armonizar con la verdad del ser. No es la libertad la que crea un orden, éste existe fuera del hombre. La misión de la libertad es reconocerlo y acomodarse a él.

En razón de lo que hemos dicho o se ha podido advertir en estos tiempos posconciliares, adquiere extraordinaria significación una obra como la del P. Ramírez, centrada en lo que es tan incommovible como básico. Precisamente es en lo más elemental en donde hoy se atenta contra los fundamentos mismos de la filosofía y de la teología, de la verdad natural y de la revelada. Cuando una inquietud zozobrante —como la de ayer con el modernismo— amenaza deteriorar las ansias de renovación que actual-

sas que los difunda en estos tiempos tan necesitados de una obra de tales características. Sin duda, una vez publicada su obra inédita —y sería de desear que esto se hiciese sin grandes demoras— se hablará largamente de ella. Obra, y en ello reside su extraordinaria significación, dedicada a temas eternos. Obra, en suma, de un filósofo-teólogo, en el aspecto más propio de estas dos palabras.

Pero fue en los últimos meses de su vida —concretamente desde principios de septiembre de 1967, al agravarse su enfermedad, durante los tres largos meses de sufrimiento, hasta el 18 de diciembre, que dejó este mundo— cuando con más claridad que nunca pudo percibirse, sobre su seguridad roquera, la luz teológica de su gran espíritu, que salió de pronto a flor de piel a los ojos de todos. Sucedió algo así como si al sentirse desasistido de sus propias fuerzas se revelara la verdadera fuente, aparentemente escondida, en donde se abrevaba lo más íntimo de su reciedumbre. A juzgar por diversos testimonios, nos hemos enterado de algunas particularidades suyas de las que nunca le gustaba hablar, pero que demuestran la extraordinaria calidad de su fervor, disimulado las más de las veces tímidamente tras la aparente frialdad de sus rigurosas construcciones escolásticas.

Fue también en los mismos umbrales de su muerte cuando su vida y su obra pudo contemplarse en toda su grandeza. Una nueva y vigorosa luz pareció caer de súbito sobre cada uno de los pasos de su abnegada y fecunda existencia.

Contemplada su vida desde estas alturas, puede advertirse fácilmente cómo la encaminó siempre por los derroteros trazados por sus superiores. Y son ellos precisamente quienes nos recuerdan, con motivo de su muerte, la consumada obediencia del P. Ramírez. Ya sabemos cómo, pese a su innegable vocación por la teología dogmática y especulativa, fue trasladado a Friburgo para explicar teología moral especulativa, lo que hizo desde 1923 a 1945. Así lo imponían las condiciones que el *Albertinum* tenía con las autoridades civiles suizas, lo que resultó, como ya comentamos, providencial por tantos conceptos. También por obediencia a sus superiores desempeñó su cargo de Director del Instituto Luis Vives de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Igualmente, alejándose del cauce habitual de sus investigaciones, hubo de escribir su obra, por tantos conceptos excelente, sobre la filosofía de Ortega y Gasset, encargo, mandato casi, de quienes podían hacérselo y a costa de aplazar otras ocupaciones mucho más gratas para él. Intervino profundamente

labios es como se comprende mejor muchas de sus actitudes. ¡Cuán profundamente estaba convencido de lo superfluo de la vanidad de este mundo! ¡Y qué bien se entiende una de las citas de Fray Luis de Granada, autor que gustaba de mencionar en sus escritos: «La vanidad, dondequiera que interviene, todo lo tizna».

Un hombre de este temple en constante y teológica relación con Dios, considerado en el extranjero y en su patria como una de las columnas del catolicismo intelectual, sólo podía morir con su nombre en los labios porque lo llevaba impreso en todos los actos de su vida. Ha sido el obrero de Dios, el operario de su viña, que, de pronto, advierte que su vida se extingue y que ha de dejar de seguir sirviéndole. Le cuesta resignarse, como última prueba, a perder su vista, conformándose con la voluntad soberana a la que no cesa de dar gracias. Su labor se limitaría últimamente sólo a hablar, a rezar... «No puedo hacer otra cosa...» Y hablaba largas horas regalando a sus oyentes con unas lecciones intensivas sobre la vida religiosa, sabiendo y enseñando a bien morir, en la verdad vivida de cara inmediata a Dios, «sudando y orando...».

Se celebraba por aquellos días una reunión de los Padres Superiores de la Orden en San Esteban, y al visitarle el entonces P. Provincial escuchó estas palabras del moribundo:

«No deje la Provincia. Dígales a los Padres Superiores que conserven la autoridad. Todos a una. Que sean comprensivos, pero que mantengan la fidelidad a la Orden y a la Iglesia. La crisis pasará. En medio de ella —y lo decía con ternura inefable— la Orden, la Provincia, San Esteban, no puede naufragar. Tenemos una doctrina sólida, una preparación seria, una tradición colosal. Hay caridad. La palpo. La vivo. Y donde hay caridad tiene que haber amor y comprensión. No se desanime, Padre Provincial. Luche. Espere» ... «El convento veo que está bien, porque hay caridad... Tenemos almas de extraordinaria calidad en la Orden... No hay que cejar en el empeño... Pasará la tormenta. Pasará la crisis como otras muchas que se han sucedido en la historia de la Iglesia. Después ella saldrá más purificada. Hay que trabajar todos unidos; en el orden sobrenatural, como en el inorgánico, nada se pierde, todo se transforma. Lo único importante es entregarse.» ... «No me cuesta aceptar la muerte. La quiero. Pero no soy yo quién para medir la voluntad de Dios. Cuando El quiera. Me costó más aceptar y resignarme el perder las facultades y sentirme impotente para seguir trabajando, que la idea de la muerte.» ... «La esperanza es la vida de la vida.» ... Esa esperanza de la que siempre habló, «la esperanza que dilata el corazón. *Quasi tristes, semper autem gaudentes.*» Dice San Agustín «quasi»... como en un sueño. La realidad

ron con la máxima solemnidad sus funerales y entierro. Presidió la Concelebración de los Profesores de San Esteban el Obispo de la diócesis. Pronunció la oración fúnebre el Provincial de los dominicos de la Provincia de España. Presidía la numerosa asistencia el Rector Magnífico de la Universidad de Salamanca, en representación del Ministro de Educación y Ciencia; el obispo de Ciudad Rodrigo, el Alcalde de la ciudad, el Rector Magnífico de la Universidad Pontificia y familiares del P. Ramírez. Enviaron telegramas de condolencia el Jefe del Estado, el Conde de Barcelona, el Presidente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, varios cardenales, obispos y numerosas personalidades, cuyos testimonios de pésame han sido recogidos en el volumen *Santiago Ramírez, O. P., In memoriam*, que ha publicado su convento de San Esteban.

Descansan sus restos en el capítulo antiguo de su Convento, hoy «Panteón de los Teólogos», de los grandes teólogos dominicos de San Esteban de Salamanca, junto a los de Francisco Vitoria, Domingo de Soto, Matías de Paz, Pedro de Sotomayor, Juan de la Peña, Gallo, Mancio, Pedro Fernández, Medina, Pedro de Ledesma y demás glorias antiguas de ese convento, glorias también entre las más cimeras de nuestra Patria. Hacía siglos que esta distinción y glorificación póstuma no se concedía a ninguno, habiéndose hecho justamente la excepción con el P. Ramírez.

El P. Lumbreras, profesor del *Angelicum*, compañero de estudios y excelente conocedor del P. Ramírez, sugirió que en la losa de su sepulcro deben grabarse estas palabras del Apóstol: *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet; et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam*» (I Cor., 9, 25).

En Samiano, su pueblo natal, se descubrió una lápida en su honor cuando no había transcurrido un año de su muerte. Y las autoridades de la provincia de Burgos han tenido la excelente idea de incluir en el monumento que han inaugurado en 1970 en honor de uno de los más ilustres burgaleses, Santo Domingo de Guzmán, los medallones de tres preclaros dominicos hijos de la provincia de Burgos: Vitoria, Soto (aunque no burgalés de nacimiento muy vinculado a la provincia) y el P. Ramírez, que figuran en las tres caras del obelisco central de este monumento —*vetera novis augere et perficere*—. Monumento a la más limpia inteligencia hispana. Nada más acorde y sumamente integrador sobre el campo del Cid que este claro homenaje de la *Caput Castellae*.

II. AMBIENTE: DE LA INCONSISTENCIA A LA FIRMEZA DEL PRINCIPIO

No hace mucho decíamos que amplios sectores del mundo cultural español comenzaron a darse cuenta de lo que significa la obra del P. Ramírez. Pero el gran público —y podemos añadir que también buena parte de nuestra gente culta— sólo conoce de ella, y por referencias, muchas veces deformadas, noticias más bien superficiales de su libro *La Filosofía de Ortega y Gasset* (1958) y de los que le siguieron sobre el mismo tema en polémica con sus discípulos.

El acontecimiento, en efecto, fue ruidoso. No vamos a entrar ahora de lleno en aquella labor que, como se ha dicho gráficamente, tuvo mucho de operación de quirófano. Para apreciarla en sus justos términos no ha de olvidarse el alcance que había logrado en muchos espíritus la influencia de Ortega, sobre todo en las pasadas décadas.

1. ORTEGA Y EL P. RAMÍREZ, O LA ACTITUD ANTE LOS PRINCIPIOS

No hace falta mucha imaginación para figurarnos lo que hubiera sido de nuestros estudiantes de filosofía, en un ambiente fuertemente impregnado de orteguismo, sin esta obra del P. Ramírez. Es ella la que de verdad marca una línea divisoria. A partir de su publicación puede decirse que se da un alto en la moderna filosofía española.

De la confrontación Ramírez-Ortega, que por la viveza de sus contrastes nos servirá de introducción al pensamiento del primero, resaltaremos lo que juzgamos más fundamental: la actitud

gada por su actitud ante el espíritu, o, más en concreto, ante la desconsideración de ciertos principios fundamentales de la existencia. No tiene, es verdad, suficiente entidad para polarizar una de las corrientes poderosas de nuestro tiempo, pero es un síntoma más de ellas como muchos otros similares. En el orteguismo, aunque algunas apariencias engañen a primera vista, también se siente la atracción de fuerzas que confluyen desde las más variadas vertientes en un mismo y concluyente punto.

Para Ortega la gran crisis del presente se caracteriza no tanto porque no se obedezca a principios superiores, como por la ausencia de éstos. De ahí que hable de una nueva revelación, con un sentido de la razón un tanto fáctico y seductor, aunque en la línea epigonal del idealismo germánico. Algo que Ortega pretendió encubrir algunas veces en su larga carrera de escritor con ropaje literario, pero que en sus últimas obras, al plantear sus preocupaciones filosóficas a la luz de los últimos principios, intentó exponer con más rigor y tecnicismo.

Todo lo contrario de lo que se advierte en la obra del P. Ramírez. Desde que comenzó a escribir lo hizo siempre con nitidez de principios y con un rigor técnico preciso. Por ello, quien se atasque en sus monografías y tratados técnicamente filosóficos —lo que suele suceder con relativa frecuencia cuando se carece de la iniciación necesaria en esta clase de estudios—, encontrará en su libro, *La Filosofía de Ortega y Gasset*, y en los que le siguieron sobre el mismo tema, una introducción valiosísima al estado de la cuestión que nos ocupa. Hace ver en la exposición paralela de los dos pensamientos de que hablamos su mutua fricción, de tal modo que nunca se pierde de vista la distancia que los separa y la cercanía de lo que se debate. No todas las páginas de su libro se digieren fácilmente. Pero todas ellas, al estar empapadas de los temas fundamentales que se airean en la obra de Ortega, lo está igualmente de un ambiente que en cierta medida ha predominado en los medios de difusión de nuestro tiempo.

Es verdad que todavía entre nosotros no se ven con buenos ojos las críticas que más o menos globalmente se hacen a Ortega. Hasta se anuncia el final de esta clase de crítica. Prueba de ello es el delicado y sentidísimo comentario que nos dedica Paulino Garagorri en *Relecciones y disputaciones orteguianas*. Pero no fue preciso que pasase mucho tiempo para que este mismo autor, secretario de la *Revista de Occidente*, en una *Orteguiana*, comentase la obra de un prestigiado autor hispanoamericano en los siguientes términos:

la elegancia con que Ortega ha llevado a muchos lectores su interés por las cuestiones filosóficas. ¿Cómo negar lo que ha representado en la configuración y condicionamiento de nuestro pensamiento español contemporáneo su personalísima labor? Lo que ha significado en nuestro mundo cultural la perspectiva orteguiana se confirma precisamente por este hecho evidente, aunque desproporcionado a la verdadera significación intelectual del P. Ramírez: con la publicación de su obra trascendió su nombre más allá de los círculos en que habitualmente era conocido. Tan es así que los juicios aireados entonces sobre esta particularidad de su labor siguen, a los ojos de muchos, condicionando su significación filosófica.

Cuenta, no obstante, la labor dispar de dos magisterios, de dos procedimientos, de dos modos de considerar a la filosofía, sobre todo por la trascendencia que entrañan sus respectivas enseñanzas. Episodio, en todo caso, develador de un aspecto entre los más importantes de nuestra vida cultural contemporánea.

Por otra parte, incluimos aquí un extenso comentario —aun corriendo el riesgo de hacer excesivamente extenso este capítulo— dedicado a la obra que le consagró a Ortega uno de sus discípulos predilectos, José Gaos. No tenemos, pues, el propósito de negarle a Ortega el pan y la sal, como han hecho algunos de sus discípulos con el P. Ramírez. Leyendo el juicio de Gaos, fallado desde dentro del orteguismo, se comprende más fácilmente la distancia casi insalvable que va de uno a otro mundo, que aquí nos interesa destacar.

A quienes consideran la filosofía circunscrita a la mente de los filósofos y no a la realidad en que todos nos movemos, seguramente les dirá muy poco nuestro planteamiento. Mirará siempre como intransitable la distancia que separa la filosofía del P. Ramírez del mundo de Ortega. Y posiblemente, si el sabio dominico no le hubiese dedicado su obra, se hablaría a lo sumo de ellos como de dos astros lejanos que jamás hubieran coincidido en el firmamento de nuestras letras. Pero no ha sido así. Con paciencia insuperable el P. Ramírez ha sistematizado el muy disperso y, en lo hondo, difuso pensamiento de Ortega, de tal modo que bastan las páginas preliminares de su libro —donde ordena las ideas básicas de Ortega— para concederle el primer puesto entre sus críticos. Le basta su sentido profundo del orden para analizar, como no lo había hecho nadie antes de él, una a una sus ideas más fundamentales.

No se objeta debidamente cuando se pretende marginar este

hablar— parece, en resumen, dar más importancia al buen gusto que a las ideas o a los argumentos, mostrar menos interés por el sentido de las cosas que por el buen tono y prestar, al fin, mayor atención al efecto que puede producir en la galería un modo de criticar más o menos oportuno o atildado, que a la razón intrínseca de los principios aducidos.

Su réplica se suele reducir a resaltar aquella frase sin acrisolado decoro académico, tal vez de gusto dudoso o salpicada de algún vocablo destemplado o mal dosificado con sal gruesa. Aquella cita fraccionada de su contexto global... ¡Para qué más!, nos parece oírles decir. Basta y sobra.

Fácil es comprender que algunos en el mundillo de las letras duden al hacer la elección entre lo que un procedimiento así significa y lo que pudiera ser más propio desde un punto de vista eminentemente intelectual. Lo segundo supondría una delimitación clara de campos distintos, una denuncia no menos determinante de ciertos contrabandos que muy a menudo se hacen con las ideas, y exigiría también una formación previa, que no siempre se ve y no todos pueden o están dispuestos a demostrar. Pero vayamos por partes.

A título de información, y como base documental de lo que estamos afirmando, van a servir de muestrario los siguientes casos. Adviértase la uniformidad del procedimiento usado.

La crítica del libro del P. Ramírez, en la revista *Religión y Cultura*, de los Padres Agustinos¹, enlaza tan claramente con otras anteriores, de estilo y espíritu tan similares, que dudáramos si su autor no sería el mismo. En todo caso, y esto es lo que nos interesa, su espíritu y su marchamo son inconfundibles. Así, el hecho de que el artículo haya aparecido sin firma y en una revista religiosa, en el fondo, no nos parece tan criticable como el espíritu que refleja. Pero antes de ocuparnos de él, quedamos en mostrar algunos antecedentes, aunque éstos no sean desconocidos del lector culto al que ahora tratamos de refrescar su memoria.

Cuando salió el libro del franciscano P. Oromí, que tiene un título menos comprometedor que el del P. Ramírez, *Ortega y la Filosofía*, Julián Marías publicó en el número 37 de *Cuadernos Hispanoamericanos* una crítica que, en el fondo, venía a decir, aproximadamente, lo que se dice en esta del P. Ramírez. ¿Cómo puede un fraile hablar de Ortega? Miren ustedes, basta con es-

¹ Madrid, abril de 1958.

tirlos en nuestra persona, y, por supuesto, por el mismo motivo. Vamos brevemente a referir nuestro caso porque trascendió a lo que pudiera tener una mera significación personal. Miembro de su consejo de Redacción, llevábamos entonces la crónica cultural española de la revista *Arbor*. Publicamos la del mes correspondiente, como veníamos haciendo al ocuparnos de los acontecimientos intelectuales que juzgábamos más sobresalientes del ámbito nacional¹. En otras ocasiones habíamos hablado del homenaje a García Morente que se celebró en el décimo aniversario de su muerte; nos hicimos igualmente eco del VII Congreso Internacional de Lingüística románica celebrado en Barcelona y clausurado por el maestro de la lingüística románica española don Ramón Menéndez Pidal; y también, en mala hora, nos tocó ocuparnos de la serie de conferencias que con el título *El estado de la cuestión* veníase celebrando en el salón de actos de la Cámara de Comercio de Madrid, en homenaje de don José Ortega y Gasset. Decimos en mala hora, porque nos valió uno de los disgustos mayores de nuestra vida al comunicársenos, por la publicación de la nota, una protesta dirigida al Presidente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, del que depende la revista, firmada por un grupo de intelectuales que tomaron parte en aquel homenaje, algunos de ellos, entonces y ahora, muy estimados por nosotros. La carta se publicó seguida de un comentario nuestro². Invitamos a los interesados por estas cuestiones a releer la crónica que provocó tal réplica para que vieran si por su tono, estilo o espíritu guardaba proporción con el volumen del incidente suscitado. Pues bien, en aquella carta de protesta —concebida y redactada, seguramente por una sola persona, dos a lo más— de que fue objeto nuestra crónica, el procedimiento usado era el mismo. «No tenemos por qué comentar ni recoger las opiniones que nuestro esfuerzo merece al comentarista.» A continuación una palabra tomada con pinzas, un texto de Ortega cogido por los pelos —y los hay para todos los gustos— con el que se quería hacer pasar un comentario de exégesis protestante poco menos que por una ejecutoria católica; se le llama a Ortega «maestro común» y se hacen de paso unas cuantas afirmaciones dogmáticas. Nuestra réplica fue bien recibida en sectores por nosotros muy apreciados y ello nos compensó con creces de los sabores sufridos.

¹ Número 89, 1953.

² *Arbor*, núms. 91-92.

Copia a continuación las siglas bíblicas y patrísticas corrientes que figuran al comienzo del libro con el ánimo, poco menos, de relegar al autor a los tiempos feudales. Pero quien haya leído el libro sabe lo que el comentarista quiere decir con lo que está aduciendo. Sobre todo, con lo que está sugiriendo entre líneas: puro arte de birlibirloque.

En el libro del P. Ramírez quien lleva siempre la voz cantante es Ortega. Si cae en algún defecto notorio no es otro que la excesiva cautela que muestra al reproducir sus textos abrumadores, los cuales ocupan, por lo menos, las dos terceras partes de su trabajo. Algunos lectores podrán disentir de sus comentarios escolásticos. A otros —o nosotros no, porque fue casi lo que más nos interesó del libro— seguramente les dirá muy poco, pero las muchísimas páginas que dedica a sistematizar los pensamientos de Ortega —sin ningún género de duda el análisis filosófico más valioso que de él se ha hecho hasta el presente— es un prodigio de lógica, de higiene mental, de analítica. Todo aquel que sin pasión haya leído a Ortega, a sus numerosos epígonos y al P. Ramírez, se dará cuenta de ello. La tan cacareada claridad orteguiana —más literaria que conceptual— no resiste comparación con la suya.

Como clave de la crítica de *Religión y Cultura* se cotejan las afirmaciones del P. Ramírez con cuatro breves textos de Ortega, que corresponden a sus obras póstumas, dos de las cuales a *¿Qué es Filosofía?*, y las otras dos a *El hombre y la gente*. La primera no pudo conocerla el P. Ramírez. Salió una vez impreso su libro, y esto, si lo sabía el comentarista, y tenía obligación de saberlo, se lo calla. La segunda alcanzó a verla cuando corregía sus pruebas de imprenta y por ello la cita en el lugar destinado a las notas. Así y todo, lo que en estos textos dice Ortega sobre Dios y el ser está en abierta contradicción con lo que expresamente y en sustancia afirma en los seis volúmenes de sus obras completas. Además, ha de tenerse presente que estas dos obras, por lo que se deduce de sus notas preliminares, no son las últimas que escribió Ortega. Sobre todo, *¿Qué es filosofía?* data de 1929. Ha de considerarse, pues, también lo que se afirma en obras cronológicamente posteriores, por ejemplo, en *Historia como sistema* (1941), en el *Prólogo a la Historia de la Filosofía de Emile Brehier* (1942), etc. Todo esto, naturalmente, por si ya fuera poca la que hay, aumenta la confusión.

Con ello no pretendemos sugerir de ningún modo que el caso de Ortega se preste a lo que Karl Schlechta ha hecho reciente-

vista el P. Ramírez y anticipadamente resuelta en las páginas 15-16 de su obra cuando nos remite al índice cronológico que inserta en la página 455, después de justificar su método y el que haya dado «la sensación de centones, a riesgo de tergiversar» el pensamiento de Ortega o de «desvirtuar su auténtico sabor». Es éste un derecho, el derecho de saborear a Ortega en su propia salsa, que el P. Ramírez respeta escrupulosamente —demasiado escrupulosamente—, aunque confiesa también que no trata de hacer una obra literaria y amena, sino científica y documentada, sacrificando «la facilidad a la verdad y la amenidad a la solidez». Pero si el P. Ramírez no hubiese tenido en cuenta una exposición cronológica de las ideas de Ortega, esta cronomanía de los objetantes es una pretensión que ya estamos cansados de oír. Lo que se dice tiene un valor o no lo tiene, y si es ésta una condición que se le exige al más profano, no vemos por qué se quiere eximir de ella al filósofo. El intelectual puede evolucionar. Es más, debe hacerlo. Es de sabios cambiar de opinión, pero sus contradicciones, o las hace constar él, o se las hacen constar los demás.

En sustancia, el comentario de *Religión y Cultura*, como algún otro que hemos leído por el estilo, no entra en el ámbito propio de la crítica. Se queda en la antesala. Por dondequiera que la miremos es una crítica de salón que se puede hacer, inclusive ignorando la materia de que se trata. Si ese modo de proceder resulta un caso práctico de lo que es la razón vital, debemos reconocer en ella más sensibilidad que razón. Tal vez, si el anónimo comentarista hubiera tenido esto en cuenta, hubiese entendido mejor las recias palabras —y no ha perdido una— del P. Ramírez, que tanto le han hecho perder la paciencia cuando califica a la razón vital de maña, astucia, camándula, razón de la sinrazón, que no basta para constituir una vida verdaderamente humana y razonable, o cuando afirma «que con la razón vital los pillos, los zorros y los vividores serán los más auténticamente hombres». «No podía llegar a menos —dice el P. Ramírez— la filosofía que ser mera listeza y pura marrullería..., apoteosis de la cuquería refinada... Eso no es metafísica, sino un vulgar humanismo morbosos...» Creemos que intelectualmente resulta más honesto hablar así que decir, por ejemplo, que el mundo tiene menos luz después de la muerte de Ortega, o que sólo desde él hay filosofía rigurosa en España, o que después de Aristóteles, Kant, Hegel, es Ortega el filósofo más importante de la Huma-

pachado con un procedimiento tan endeble, tan manido, tan mal intencionado. El trato ha sido, a todas luces, injusto. El P. Ramírez es una de las primeras figuras en el pensamiento filosófico y teológico, de dentro y fuera de España. Si ello dijera poco, por el valor intrínseco de su obra, por el esfuerzo que supone, por el logro que en ella muestra, por su tono que arteramente se ha querido desfigurar a los ojos de los demás, no merece la réplica de que ha sido objeto en el sector aludido.

Por lo demás, la revista *Revista*, de Barcelona, se «honró» reproduciendo la crítica de *Religión y Cultura* «como una contribución al diálogo abierto», y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid se repartieron separatas de la revista agustina que un grupo de estudiantes provocativamente mostraría con ánimo de boicotear la conferencia que pocos días después daría el P. Ramírez en el Ateneo de Madrid sobre la *Nueva Teología*. Esto que pase en la conferencia de algunos de nuestros intelectuales, más o menos jóvenes, más o menos discutidos o comprometidos políticamente, sería en cierto modo explicable por el calor y el color que entre nosotros suelen tener las polémicas intelectuales. Pero con el P. Ramírez... ¡Qué se diría si se hubiese hecho algo semejante con Ortega!

3. DESDE DENTRO DEL ORTEGUISMO. LO QUE PIENSA DE ORTEGA SU DISCÍPULO GAOS, O EL NÚCLEO DE LA FILOSOFÍA ORTEGUIANA SEGÚN EL P. RAMÍREZ

Sin embargo, no queremos seguir adelante sin antes comentar la obra de uno de los discípulos predilectos de Ortega, José Gaos. Nos referimos al libro *Sobre Ortega y Gasset*¹, publicado en México y escasamente difundido en nuestra patria.

¹ JOSÉ GAOS: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. Imprenta universitaria, México, 1957, 405 pp. Gaos había prometido a Ortega dedicarle un libro «que por su plan y método más pudiera gustarle que se hiciese». Pero sólo un capítulo de él, el más largo, *La profecía de Ortega* (1946-1947), es el desarrollo ocasional de uno de los temas del libro prometido, al que siguen otros trabajos sobre Ortega redactados y publicados desde su fallecimiento y recogidos, por primera vez ahora en forma de volumen, como homenaje debido a su maestro. Estos trabajos son: *Salvación de Ortega*, *Los dos Ortegases*, *Ortega y España*, *Ortega en política*. Siguen tres trabajos sobre Dilthey y su traductor y expositor, Imaz; sobre García Bacca; sobre la obra de E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, a la que dedica un ex-

chas cosas en su punto en el tan agrietado ambiente intelectual español de estos últimos años.

El libro es extenso, prieto, documentado; diríase un libro *more germánico*. Algunas partes son de penosa lectura, lo que en buena medida es disculpable porque el hecho de tener que ir a buscar la filosofía de Ortega en numerosos artículos dispersos —*La abeja milenaria, Estética en el tranvía, Abenjaldún nos revela el secreto...*— impone al filósofo de solera, como es, sin ningún género de duda, Gaos, la tarea de hacer el trabajo ingrato de centones, como el que tuvo que realizar en su obra el P. Ramírez. Resaltaremos, pues, en nuestra exposición, algunos de sus aspectos esenciales que juzgamos necesarios en esta puntualización a que se somete hoy, ineludiblemente, el nombre de Ortega, con el ánimo de que, lejos de elogios exorbitados y de detracciones injustas, contribuyamos todos buenamente a precisar el puesto que en justicia le corresponde en nuestras letras contemporáneas.

Empieza Gaos reconociéndose como el discípulo más cercano, devoto y fiel de Ortega, creyendo, además, que por tal discípulo le tenía el mismo maestro, si bien reconoce también que más tarde fue reemplazado en tal condición por alguno de los discípulos de la generación siguiente a la suya. Reemplazo que a buen seguro, según nos dice, no es bastante para hacer que lo que fue no haya sido (p. 100).

En una de sus primeras publicaciones de México expresó con tal devoción su deuda con Ortega que es difícil encontrar en lengua española otro texto semejante:

«Durante años —decía entonces y recuerda en este libro— he vivido en convivencia frecuente diaria con él. He sido el oyente de palabras o el interlocutor de conversaciones en que se precisaban sus propias ideas en gestación; he leído originales inéditos. Así, ya no sé si tal idea que pienso, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de él, se me ocurrió al oírle o leerle a él, o se me ocurrió aparte o después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asímilándomela hasta el punto de olvidar su origen» (p. 9).

Han pasado los años y Gaos, fielmente, ha seguido reconociéndose como discípulo de Ortega en los mismos términos de entonces.

Sin embargo, ya en 1935, en una conferencia que pronunció con motivo de las bodas de plata de Ortega con su cátedra universitaria, en los actos organizados por la Facultad de Filosofía y

dramiento luminoso dentro del estilo de pensar del siglo XVIII, en parangón con la obra del P. Feijoo, y en parangón también con el mecanismo mental de Diderot.

La actividad esencial de Ortega la ve Gaos, en su actitud de espectador, en su afán —como dice el mismo Ortega en el prólogo a las *Meditaciones del Quijote*— de «colocar las materias de todo orden que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones». Y hacer reverberar al sol materias de todo orden, fue la actividad esencial de Ortega a lo largo de su vida (p. 73).

Su pensamiento, reconoce Gaos, es de naturaleza muy peculiar a la que tampoco se ajustan bien las caracterizaciones que de la luz hace Ortega en la *Meditación preliminar* o en el prólogo a una edición de sus obras. El afán que a lo largo de su vida movió a Ortega a su actividad esencial, fue hacer que, a tal luz, materias de todo orden reverberen no sólo para el pensador, sino para otros, espectadores éstos y aquél de la reverberación fascinante (p. 74).

Así, cuando habla Ortega de amor intelectual, ya se encarga Gaos de precisar que fue el suyo siempre de una naturaleza muy especial. Se ve Ortega en el prólogo a las *Meditaciones del Quijote* como «un hombre agitado por el vivo afán de comprender»; pero puntualiza muy bien Gaos: «quizá el vivo afán que lo agitaba ya entonces, y nunca dejó de agitarle, no fuese propiamente de comprensión». Más propiamente le caracterizarían estas palabras que encabezan el primer tomo de *El Espectador*: «yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación», si se tomasen estos últimos términos como no se toman corrientemente, es decir, no en el sentido de la meditación insistente, sino en el del puro mirar y ver del espectador, y de un espectador de los más varios espectáculos. Por eso —según Gaos— caracteriza el vivo afán de la vida toda de Ortega, más propiamente que los anteriores términos técnicos, aunque resulte paradójico, la gran expresión figurada ya citada del mismo prólogo de las *Meditaciones*: «Colocar las materias de todo orden que la vida, en su resaca perenne...» (p. 3).

Al caracterizar el mecanismo mental de Ortega cita Gaos una exposición de Lanson (p. 74) sobre el mecanismo mental de Diderot, que al lector menos avisado sorprenderá en grado sumo, porque creará estar leyendo un pasaje orteguiano. Se trata, sin duda, de una forma de pensar

cias de la vida nacional. Ambos autores fueron objeto de admiración y animadversión parangonables, en la propia patria y sujetos de influencia extensa y profunda en los países hispanoamericanos... (p. 113). El paralelismo es bastante largo y luminoso, pero es preciso abreviar el comentario.

Insiste Gaos, con razón, en el «pensar circunstancial» de Ortega, que es como un eslabón que saca brillantes centellas a cada punto con que choca del pedernal o como un Moisés para quien toda roca es hontanar, como dice el mismo Ortega en alguna parte. Un Ortega caracterizado por una singular «espontaneidad reactiva», por un pensamiento originado por las circunstancias y versante sobre ellas, adquiriendo la plena conciencia de los espectáculos de ésta, entregándose a la espontaneidad de un natural dotado a las maravillas para reaccionar con la *inteligencia*, *pero estéticamente* (el subrayado no es nuestro), en la doble acepción de la belleza y del placer, ante materia de todo orden, ante un hecho cualquiera... (p. 88).

Por este pensar circunstancial tan propio de Ortega es sabido que Eduardo Nicol decidió aplicar a sus escritos el «método historicista», reconstruyendo la discontinuidad de su «estilo de pensar», «perspectivista», «circunstancial», e indicando «para cada una de sus etapas la afinidad de las ideas que la caracterizan con las de otros autores, o su procedencia de éstas»¹.

Gaos considera un gran acierto el haber aplicado a Ortega el «método historicista» y el haber trazado su evolución cronológico-ideológica, atendiendo a la influencia ejercida sobre él en la fundamentalidad que le corresponde, aunque reconoce también que Nicol trata prácticamente a Ortega de una manera insólita (página 219). No obstante, se muestra de acuerdo con las grandes líneas señaladas por él de la evolución de Ortega y de las influencias sobre ella, aunque no con todos los detalles y menos en cuanto a la interpretación y críticas que va haciendo Nicol al hilo de la evolución y de las influencias (p. 234).

Pero no sólo repite varias veces Gaos que se encuentra conforme con las grandes directrices y en muchos detalles de la atrevida y dura interpretación de Nicol, sino que invita al lector interesado en el tema a que lea en su artículo *La profecía de Ortega*, su exposición de la evolución intelectual de Ortega, con el

¹ NICOL, Eduardo: *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*. El Colegio de México (Fondo de Cultura Económica), 1950, p. 309.

del mundo, no se atisba razón para que consideremos a los desbordamientos de atrevidas incitaciones en menor grado que el que corresponde a las filosofías sistemáticas, metódicas, técnicas y tediosas (p. 86). Pero la filosofía, según la obligación impuesta por su idea tradicional, o es sistema metódico o no es de primer orden al menos. Esta idea se ha concretado en los últimos cien años en la de que los filósofos que son profesores tienen que publicar por lo menos un mamotreto sistemático y metódico, si quieren asentar una reputación al par académica y filosófica. Esta concreción únicamente impone la obligación a quien quiera llegar a tener reputación de filósofo, o quiera ser filósofo y comparta la idea tradicional de la filosofía, o no se le ocurra que en modificar dicha idea podría ocuparse justamente su filosofía.

No hay duda, y Gaos lo ha visto muy bien, que Ortega quería notoriamente tener reputación de filósofo, quería ser filósofo, y se obcecó en la idea tradicional de la filosofía y en su concreción en los últimos cien años, a la vista de muestras tales como *Sein und Zeit* y quizá más tarde *L'être et le néant*, aunque su voluntad misma de ser filósofo venía de mucho más atrás y mucho más hondo (p. 80).

El hecho cierto, insiste, es que Ortega llegó a temer siempre que sus libros filosóficos definitivos se encontrasen poco filosóficos. No por la misma razón, o sinrazón, por la que se encontraban poco filosóficos los escritos publicados por él en vida: por ametódicos y asistemáticos. La precipitación en torbellino de ideas, recuerdos, alusiones, gérmenes de ensueños, apetitos y polvo de teorías, se parecía muy poco a la marcha metódica de las obras maestras de la filosofía. La agitación de la selva interior por un viento, aunque fuese ideal, no podía ser metódica, como debía serlo el filosofar, según el imperativo emanado de aquellas obras maestras. Y la versatilidad temática, si por el lado de la riqueza de temas podía haber sido favorable al sistema, que debe abarcar una totalidad de temas, por el lado de la falta de insistencia en ellos acarrecaba en definitiva la falta misma del sistema que debe dar a los temas abarcados unidad detalladamente cabal (p. 78).

Esto, con otras palabras y en un estilo literario mucho mejor cortado que el de Gaos, es lo que ha dicho el historiador de la filosofía, P. Guillermo Fraile, O. P., al comentar la finalidad con que fue escrito el libro del P. Ramírez, su hermano de religión:

«El caso es que al terminar de leer a Ortega, y al hacer un balance de los resultados adquiridos, nos encontramos con que no sabemos si Dios

hondura de su natural, la indiferencia por todo más allá de este mundo y de esta vida, en los que, en cambio, quizá no había cosa que le dejara indiferente. La creciente indiferencia por todo más allá es, cualquiera que sea el número de hombres religiosos existentes en nuestros tiempos, uno de los «caracteres de la edad contemporánea», del que es a su vez manifestación o efecto —no causa— la impotencia metafísica de la filosofía de este siglo, y del pasado. Pero la alineación con los ametafísicos —mejor que antimetafísicos— consecuentes debía ser lo mismo que si fuese con los metafísicos frustáneos, alineación con ontólogos. Y Ortega debía de sentirse poco ontólogo. Por una mezcla de aversión motivada por incapacidad y de incapacidad causada por la aversión. La ontología es tradicionalmente una disciplina muy técnica, muy abstracta y muy poco atractiva en sí, salvo para mentes muy especiales (p. 78).

Ha visto muy bien Gaos, en el fondo de Ortega, un conflicto entre el afán entrañado en la auténtica espontaneidad reactiva y el adventicio afán de sistema, desde un principio, y de sistema ontológico de lo humano, desde cierto momento hasta el final (p. 79). Pero «de la existencia de la vida —afirma Gaos— no hay sistema. De este apotegma era Ortega la encarnación. Y, no obstante, iba a empeñarse en una sistematización contra el sentido, no ya de su obra, sino de sí mismo, en vez de «racionalizar» su propia obra, vida, personalidad, con una conciencia de ellas, de sí mismo, reivindicativa de los valores que les son peculiares frente a los que les son extraños». Hasta tal extremo gravitó el peso de los valores tradicionales, corrientes y extranjeros sobre hombre tan pletórico de valores peculiares de su personalidad y quizá de su casta.

«El carecer de una metafísica sería carencia que compartiría con todos los filósofos antimetafísicos o ametafísicos de la historia, que son direcciones enteras de ellos, y algunos, de los mayores. Es posible que Ortega carezca de ella simplemente, por incapacidad para interesarse por ella; pero también es posible que en esta incapacidad no se encuentre sólo entre los filósofos de nuestros días, entre los hombres en general de nuestros días. Y en el caso de que la indiferencia, no en materia de religión, sino en materia de metafísica —aunque bien notoria la relación entre ambas—, llegara a ser dominante definitivamente, sea por aceptación de los límites de la razón humana, sea por indiferencia a ellos mismos, llegarían a parecer los filósofos superadores de los demás, por precursores del futuro que se acaba de suponer, los antimetafísicos o ametafísicos, entre ellos Ortega» (p. 85).

tro país. De algunos de ellos hemos intentado tratarlo en nuestro libro *Ortega, filósofo mondain*¹.

Pero el afán de Gaos de «salvar» a Ortega, precisando el valor de su aportación intelectual, ha supuesto una labor difícil. No es fácil escribir sobre su filosofía; es más, podríamos añadir, no es fácil escribir sobre ella sin a veces indignarse, tanto por lo que algunos han escrito como por lo que en ocasiones ha afirmado el mismísimo Ortega. El trabajo de Gaos, salido desde la vertiente más cotizable del orteguismo, sobresale, por sus muchas virtudes intelectuales y morales, al lado de tantos otros de su vecindad que desde hace ya algún tiempo comenzaron a producirnos náuseas. Trabajos de aficionados a las hipérboles vacías y no importa con qué estilo patético o brillante; de amargados bajo un cielo donde las estrellas han desaparecido o su luz apenas nos llega; de histriones de la inteligencia implastados en políticos; de acróbatas y no de artistas; de obcecados por una especie de brahamánico surtidor de generaciones, de las que ya no se sabe dónde empieza o dónde acaban; aportaciones tímidas de algunas sotas al servicio del equívoco, la más «rentable» de las industrias intelectuales de hoy; trabajos de tantos «sucumbidos», «desnortados», «profiteurs», virtuosos del «aperçu», etc. Con la obra de Gaos, gracias a Dios, empezó a respirarse otros aires dentro del mismo orteguismo. Al lado de una seriedad innegable, dio muestra de una respetable devoción, así como de una gran paciencia, incluso, de una loable indulgencia con algunos defectos notorios de su maestro. Y aunque en su cotización filosófica final le haya hecho bajar unos cuantos enteros, con su libro ha contribuido notablemente a su «salvación» y puntualización.

La sustancia de la exposición de Gaos, así como la del P. Ramírez, se ve con más claridad desde la publicación de una de las obras póstumas más importantes de Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, saludada por sus discípulos como la cima de su labor. Sin duda, filosóficamente resulta su obra más ambiciosa, escrita con la conciencia de salvar aquel vacío, evidente en el filosofar *more orteguiano*, al que hace referencia José Gaos, ajeno del todo a las polémicas de aquellos años. En su *Leibniz*, Ortega se hace eco de las críticas de los entendidos, que le echaban en cara la ausencia de una temática e inclusive de un lenguaje estrictamente filosófico en sus libros publicados hasta el momento. Ironiza sobre el particular y derrocha sintomáticamente mucho mal humor,

¹ MARRERO, V.: *Ortega, filósofo mondain*, Madrid, 1961.

en los ambientes culturales españoles, especialmente en el de las décadas veinte y treinta, que fueron las de su mayor auge. Ese orteguismo no siempre estuvo relacionado con lo propiamente filosófico. Aquello era otra cosa. En nuestro libro *Ortega, filósofo mondain*, hemos estudiado esta clase de orteguismo, casi como un acontecimiento que tuvo mucho de social, aunque no por ello haya dejado de condicionar algunas de nuestras efemérides culturales.

Pero el P. Ramírez, que había enmarcado las ideas básicas de Ortega dentro de un esquema frío e impersonal, ensambladas en un sistema orgánico y en un lenguaje estrictamente filosófico, vio con la publicación del *Leibniz* la confirmación de sus afirmaciones, algunas de las cuales tenían mucho de anticipación. Es lo que nos viene a decir en su *Ortega y el núcleo de su filosofía*, centrado en buena medida en los primeros principios, tal como los enfoca Ortega en esta obra. Se trata precisamente del último trabajo que el P. Ramírez consagró a la filosofía de Ortega, a lo que juzga su núcleo, en especial en cuanto al tema del hombre y de los primeros principios. Fue, primero, una conferencia pronunciada ante los jesuitas de Oña; después apareció en la revista *Punta Europa*, y, finalmente, en las ediciones de esta misma revista.

Quien haya leído este librito, aun lamentando su brevedad, puede aquilatar en sus justos términos la diferencia existente entre uno y otro modo de filosofar. Cuando el P. Ramírez expone las primeras nociones y los primeros principios orteguianos, el lector, sin duda, disfruta con la riqueza de imágenes del filósofo madrileño, aunque no deje de sorprenderse del modo como se ha conducido entre lo que es verdaderamente fundamental en toda filosofía. Pero se advierte, una vez más y nítidamente, la diferencia entre dos procedimientos: el del P. Ramírez, de lenguaje, en verdad, estrictamente filosófico, y el de Ortega, de ideas que se resisten a una definición nítida, pese a su desahogo malhumorado contra el tecnicismo de los especialistas.

Así se empeña Ortega, y constantemente insiste en ello, en que tanto las definiciones como los principios correspondientes se originan de la experiencia sensible, de los sentidos mediante la inducción, pero de tal modo que todo viene a quedar para él en el orden y la esfera del sentido y de los sentidos sin que podamos conseguir un verdadero universal. El P. Ramírez, admitiendo la lógica de la doctrina de Ortega, reconoce igualmente que no cabía en él otra posición, dada su idea del hombre como animal meramente fantástico, no racional. Para Ortega el *vous* es

ble de acercarse filosóficamente a Dios. Está fuera de su alcance. Razón por lo cual amonestaba Santo Tomás que en la ciencia de Dios se debe trascender toda fantasía. Por ello la ética orteguiana se ve perfectamente de acuerdo con su idea del hombre como animal anormal o fantástico, pues su idea de la vida humana está en función de su idea del hombre, de la cual, en realidad, depende en el orden psicológico de ejecución y de explicación. Vida sensitiva desarrollada en imaginativa y dirigida por una misteriosa especie de fantasmas, de sensaciones liberadas, que vicarizan los instintos animales perdidos o atrofiados. Inclusive su gran hallazgo de la vida concreta de cada uno como realidad radical —toda su filosofía— gira en torno a su idea del hombre como animal imaginativo y no como animal racional.

Escribir filosofía como lo han hecho los filósofos más reconocidos en la historia es saber lo que piensan éstos ante las cuestiones más esenciales de nuestra existencia. Y eso es lo que se ha visto, con más claridad que nunca, a propósito de Ortega, a raíz de los estudios que dentro de la máxima seriedad académica le ha consagrado el P. Ramírez.

Pero no hay la menor duda de que en nuestros días se suele dar con el nombre de filosofía muchas cosas sorprendentes, lo que no es para extrañarse en una época como la nuestra. Hay, en suma, quienes admiten ya abiertamente que en Occidente se ha perdido la fe en el pensamiento, bien porque no lleva a ningún conocimiento, como en las ciencias empíricas, o porque dista mucho de resolver ningún misterio del mundo y no proporciona ninguna sabiduría útil a la vida o no infunde inmediatamente fuerza para la acción. Se halla muy extendida una evidente inversión de valores, con la consiguiente pérdida, en definitiva, de la verdadera sustancia humana. Lo dice una crisis, que es a la vez humanista, metafísica y teológica, y constantemente lo proclama el equívoco que se encierra en la misma palabra «pensamiento». Para que esta palabra la podamos usar con precisión, resulta necesario que el hombre conserve su verdadero sentido, así como la conciencia de su origen y de su destino.

4. EL P. RAMÍREZ Y EL «ORTEGUISMO CATÓLICO»

Pero el filosofar orteguiano, independientemente de su aceptación o repulsa, no sólo ha conservado muy extendida vigencia en nuestro ambiente cultural, sino que en más de un aspecto —en

la coincidencia de que sus más activos impugnadores, procedieran del llamado —*rara avis*— orteguismo católico. No en vano la obra del P. Ramírez constituyó su más rotunda y definitiva réplica.

A más de uno, no obstante, habrá sorprendido la extensión y perfecta sintonización del llamado orteguismo católico. La bibliografía de parte y parte es extensísima. No entraremos ahora en ella por resultar más bien accesoria al tema que nos ocupa. Pero el P. Ramírez no se comportó como muchos dómines, de todos conocidos, que, en sus cátedras o puestos de responsabilidad, se limitan a lo sumo a responder con la misma moneda al desdén de Ortega, forma que muchas veces encubre, cuando no impotencia, ignorancia o cobardía. Vio exactamente lo que significaba su influencia, sobre todo en los jóvenes. Tampoco se parece el P. Ramírez a ciertos teólogos que cada vez abundan más entre nosotros, más psicólogos que metafísicos, que terminan, al fin, por arrinconar en un desván a la misma teología. No es de esa especie. Es un filósofo y teólogo que estudió, expuso y criticó a Ortega, y lo que es también meritorio, respondió a sus contrincantes sin estar moralmente obligado a ello por el tono que éstos habían empleado con él y por el nivel, de donde quiera que se les mire, mucho más bajo de éstos.

Sin embargo, por muchas sorpresas que nos causen estas polémicas en torno al orteguismo católico, mayor sorpresa nos causará todavía el silencio de Ortega ante toda interpretación católica de su filosofía, que es de suponer le fuera conocida, aunque no se manifestó nunca, que sepamos, a tal respecto. Por algunas citas buscadas a fuerza de lupa, en las que habla medio bien del catolicismo, tiene muchísimas en las que explícitamente habla mal, y otras tantas, que no pueden contarse, en las que de manera implícita lo hace peor. Posiblemente no ha existido nunca en las letras hispanas ningún otro autor que haya tratado con tan estudiado y refinado desdén e indiferencia las cosas de nuestra religión. Sin embargo, por el orteguismo solar de Marías y Laín, esta planta del orteguismo católico —cuyas simientes sembraron ellos, uniéndoseles otros al voleo, entre los cuales figura el primero Aranguren— ha dado ya copiosos frutos, y no sólo entre el elemento universitario, verde, inmaduro, y poco formado, sino en los mismos centros, seminarios, revistas y dirigentes religiosos.

El fenómeno merece un estudio y tiene, sin duda, una explicación, aunque de una forma u otra no se logre, al fin, salir de la órbita del asombro. Si el caso de Ortega fuese el de Hus-

las críticas, a diferencia de lo que hacen con los heterodoxos, para quienes son casi todos los mimos y elogios. ¿No es también, acaso, un pretexto, para decir con un «disgusto» a veces tan injustificado, como fácilmente exagerado, cosas que no han logrado reprimirse, cosas que no deben, que no pueden decirse, máxime teniendo filosóficamente en cuenta la «situación», la «circunstancia» —«situación» y «circunstancia» que también nosotros sabemos valorar— del momento intelectual católico español?

La caridad y no la verdad es su palabra mágica, pero parecen olvidar que en ciertos casos la caridad aparente, unida a la falta de verdad, es debilidad y aun otra cosa peor. San Pablo enseña que la caridad se complace en la verdad, no en la iniquidad (I Cor., 13, 6); profesa y sigue la verdad, sin dejarse enredar por la astucia del error (Efes., 4, 14-15); el amor de la verdad se opone a la seducción de la iniquidad (II Tesal., 2, 10-12)... Por lo pronto, sin ánimo de entrar en disquisiciones dignas de mejor teólogo que nosotros, digamos que el orteguismo católico es una situación. En tanto que situación, es también un juicio, una valoración, mejor diríamos una infravaloración. Infravaloración —y esto es lo sorprendente y peculiar— desde la perspectiva orteguiana, de casi todo aquello que sea «catolicismo español». Naturalmente, los católicos orteguianos suelen ser católicos sinceros, públicos y notorios. Su actitud ante el catolicismo, en última instancia, no es la de Ortega. En última instancia, no; de primera, sí. No pensarán en esto como él, pero sienten como él.

Todo empezó a verse con relativa claridad a raíz de la carta enviada, el 12 de mayo de 1953, como protesta a *Arbor*, revista del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, a raíz precisamente del comentario de nuestra cosecha, ya citado, al homenaje de Ortega que se celebraba por aquel entonces y en el que se calificaba a su obra, en conjunto y pese a sus virtudes, como el esfuerzo encaminado a descristianizar a España, más inteligente, más sistemático y brillante que se ha visto en nuestra patria después de la aparición de la Institución Libre de Enseñanza. Esta carta constituye —el P. Ramírez así lo ha visto— una especie de programa del orteguismo católico. Dejando a un lado que el párrafo transcrito de Ortega, en son de ejecutoria, está tomado de un comentario al trabajo protestante de Bultmann, que no justificaba tan larga digresión sobre el catolicismo español, sus frases laudatorias al catolicismo universal parecen haber sido escritas para que resaltase más claro el retraso desfavorable de nuestro catolicismo español y para que se impusiese también

llamado orteguismo católico puede tener todos los visos que ofrecen los conocidos fenómenos de represión. Sus seguidores tendrán valores estimables por otros conceptos, pero en este caso concreto —en su actitud ante nuestro mundo intelectual— no han acertado a digerir cosas que son sustanciales a su religión. Cuando se da el fenómeno de represión, hay en el alma valores que están en baja y otros en alza. En el orteguismo católico bajan los eminentemente espirituales. Está preso en simpatías y antipatías epidérmicas. «La idea —para Ortega— es femenina y usa la táctica inmortal de la feminidad, que no busca imponerse por derechura como hombre, sino pasiva, atmosféricamente»¹. Esa caracterización pertenece a la entraña del orteguismo y en especial del orteguismo católico. Se trata de un pensamiento de superficie, de mano tendida, oferente, patético, «generoso», muy circunstancial y propincuo a la política por la carga de activismo que todo feminismo lleva dentro, especie de politicismo dinámico, consciente o inadvertido, que tan en las entrañas está del orteguismo. Y resulta sintomático, de donde quiera que se mire, que la víctima sea siempre la misma: nuestro modo de concebir el cristianismo enterizo, viril, fogoso, austero, místico, *antimondain*, devoto de la Inmaculada y de Santiago, que algunos, como Ortega, sus álares y seguidores, con todos los prejuicios del '98, juzgan tendenciosamente tenebrista, islámico, hirsuto, aldeano. Añádase a esto que al orteguismo católico se le han pegado casi todas las maneras y modales de su maestro, mucho de su desdén, y, sobre todo, su especulación con el frecuente provincianismo de nuestros seudointelectuales de izquierda. Añádase también los hábitos de ciertas inteligencias, con sus cotos cerrados para sí y su clientela, monopolizadores de la fama y del incensario.

No se nos objete que muchos católicos orteguianos no piensan como su maestro. No pensarán siempre como él, pero, insistentemente, sienten como él. Así no deja de llamar la atención, como el P. Ramírez les ha recordado una vez más, que estos intelectuales no encuentren sino palabras de censura y de condenación para los críticos católicos de Ortega, pasados y presentes, muertos y vivos, como si todo lo que hiciera Ortega fuese inocuo y toda la culpabilidad de sus censores católicos, especie de hirsutos honderos. El olfato registra a distancia al orteguismo católico. La tradición de nuestros intelectuales católicos de verdad no es así. La de Balmes, la de Menéndez Pelayo, la de Maeztu... Sabían y

¹ ¿Qué es filosofía?, p. 128.

cias tendenciosas e injustas, reveladoras de una habilidad que no se acierta a disimular. Los católicos orteguianos, que tan buenas tragaderas tienen para las proverbiales frivolidades de Ortega, se muestran, en cambio, incapaces de tomar en su salsa las aventuradas bromas del P. Ramírez.

Sin embargo, creemos ver en el modo de escribir vocablos reacios del P. Ramírez un singular y curioso fenómeno que exige comentario aparte, ya que tanto ha llamado la atención de sus contrincantes. Ciertamente, cuando un vocablo popular se trueca en casero trasciende cierto tufillo que los más benévolos llaman casticismo. Pero el hecho de que el P. Ramírez mantenga su actitud y emplee también algunos de esos vocablos en su libro de réplica, como, por ejemplo, cuando habla de la carabina de Ambrosio, a nosotros, al menos, nos parece extraordinariamente revelador. Con ello el P. Ramírez confiesa que no le asusta ni le ruboriza el reproche de que ha sido objeto, entre otras razones, porque esas palabras incriminadas, leídas en su contexto, no tienen por qué ruborizar a nadie¹. De todos modos, es curioso observarlos, los papeles parecen haberse trocado. Vemos, por un lado, a los raciovitalistas, haciendo gala de la asepsia más anémica, y del otro, el escolástico consumado haciendo de raciovitalista, a juzgar por la rolliza salud de sus vocablos. Porque, al fin y al cabo, este gesto del P. Ramírez es —con palabras de Ortega— de insultante salud, que rebosa en su exhibición de fuerzas no sólo intelectuales, sino vitales, digna de una gran alma que sabe moverse en las cumbres más elevadas del espíritu, ignorando la asepsia en cualquiera de sus formas. No en balde se es tomista de verdad y no de pacotilla.

¿Quién ha dicho que un oportuno buen taco, por ejemplo —y el P. Ramírez, quede claro, no los suelta—, está reñido con la buena filosofía? ¡Si los soltaba el mismo Platón! Recuérdese tan sólo el episodio que cuenta Aristóteles en su *Retórica* (D., 23, 1398, b, 29), a propósito de Aristipo, el hedonista perfecto, cuando resalta casi con antipatía cómo éste, ante una salida violentísima, castiza y a cajas destempladas (!!!) de Platón, respondió «con pazguata ecuanimidad» (Gomperz): «cuán distinto era —refiriéndose a Sócrates— vuestro amigo». Es la asepsia típica de una figura de tercera o cuarta categoría ante la salida tan profunda, situacional y dionisiaca de un oportunísimo y contundente adjetivo en labios de quien tiene autoridad y motivo para permi-

¹ Loc. cit., pp. 207-208.

disimular. No cabe, por consiguiente, entablar una discusión científica con el pensamiento de la Escolástica *simpliciter*, por la inexistencia de un sistema unitario que merezca tal denominación.

Por lo demás, se ha tendido a forjar una imagen de la Escolástica en la que se destaca su gran fuerza de construcción lógica, pero también su débil capacidad para el diálogo, ahora tan aireado, olvidándose a menudo que se ha de dialogar con el deseo de convencer, tanto como se esté dispuesto a ser convencido. Pero del diálogo entre la Escolástica y otros diferentes sistemas de pensamiento hablaremos aún en la parte final de este libro. Lo que ahora nos ocupa es distinto: la autocrítica en el seno de la misma Escolástica; pues se habla demasiado de que el escolástico, por definición conservador y tradicional, carece de ella. Y esto en tal grado que, según algunos de sus críticos, su doctrina es recibida y repetida, ayuna de toda creación o recreación auténtica, como si no viese ni viviese realmente los problemas primarios y las ultimidades, que es lo propio de una verdadera filosofía. Y no son éstas precisamente las palabras más duras que, por ejemplo, un Ortega, entre otros, ha pronunciado contra la Escolástica¹.

El P. Ramírez, por el contrario, sostuvo siempre desde sus primeros escritos —prueba de ello su artículo *¿Qué es un tomista?*—, que el escolástico debe someter constantemente a una crítica implacable todos sus textos y, en primer término, los de Santo Tomás. En las tres últimas páginas *De ipsa philosophia* del tomo 1.º, por ejemplo, se refiere a la *dispensa* que tenían *oculta* los jesuitas sobre las 24 tesis tomistas, hasta que el obispo de Calahorra la publicó en *Arbor*².

«El tomista verdadero —escribe— debe reconocer ese campo tan trillado de la especulación tomista de siete siglos, y tomar un biello y aventar esa preciosa mies, para separar el grano de la paja y dejar que el viento de la crítica se lleve el polvo»³.

A sus alumnos les incitaba sin cesar a poner en tela de juicio, sometiendo a toda clase de exámenes y objeciones, los principios más firmes de la escuela, y, con mucha más razón, los controver-

¹ *La idea de principio en Leibniz*, Buenos Aires, 1958, pp. 238-239, 275. Vid. también lo que sobre el particular escribe el P. Ramírez en *S. Thomas studiorum Dux*, «Aquinas», anno III (1960), p. 14.

² Vid. *Arbor*, 31 (1955), p. 405.

³ *¿Qué es un tomista?*, «La Ciencia Tomista», núm. 27 (1923), p. 186.

cimiento de este texto entre nosotros, léase lo que dice de él el P. Ramírez en uno de sus *Boletines Metafísicos*¹, para aquilatar los extremos a que puede llegar una auténtica y amplia autocrítica escolástica. Y no solamente se ocupó, con el esmero y atención que le merecían, de tales textos generales, como el que acabamos de citar o el célebre *Cursus Philosophiae scholasticae ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae*, del P. Marcelo, de la Orden Carmelitana, sino que, atento siempre a las más meritorias e importantes monografías, se ocupó de ellas con competencia, conocimiento de fuentes, erudición asombrosa y penetración de análisis, en numerosas notas y reseñas. Algunas muy breves, pero siempre enjundiosas y de una calidad que no se encuentra en otros sectores de nuestra crítica. Y si bien es verdad que con el tiempo el P. Ramírez suavizó el tono y la forma en muchas de sus observaciones críticas, nunca, sin embargo, debilitó la firmeza de sus argumentos, principios y conclusiones, ni siquiera en los últimos años de su vida, en los que extremó su generosidad.

Hemos aludido a su labor crítica en cuanto tal. No ha de olvidarse, sin embargo, la íntima trabazón de sus grandes tratados, inconcebibles sin un agudísimo sentido de la depuración, revisión, análisis y crítica de la mejor ley. Añadamos finalmente que algunos libros del P. Ramírez tienen una entidad enteramente crítica, modelos en su género de la mejor y más actual hermenéutica.

La devoción, la buena intención o el papanatismo ante los nombres fetiches, tienden con frecuencia a sustituir en las ocupaciones de tipo intelectual una gran parte de la molestia inherente al pensar auténtico; algo parecido a lo que sucede con las afirmaciones bien sonantes que podrán hacer posible un vuelo más o menos cómodo por encima de los problemas y suministrar la anastésica ilusión de haberlos resuelto sin resolverlos. Y esto vale cuando se usa no sólo el nombre de Ortega, Heidegger o Zubiri, sino también el de Santo Tomás, que ha de tenerse muy presente cuando se pretende mezclar sin distinguir debidamente las cuestiones filosóficas con las teológicas. De ahí el celo que puso siempre el P. Ramírez, fiel a la línea de Santo Tomás, de que no se confunda lo que es filosofía con lo que pertenece a la teología.

Naturalmente, la fe nos hace más capaces de distinguir entre el bien y el mal, y nos da fuerza para combatir el vicio. También,

¹ *Boletín de Metafísica. Tratados Generales*. «La Ciencia Tomista», enero-febrero de 1923, núm. 79, pp. 226-239.

Nos recuerda, además, el P. Ramírez que el mismo Aristóteles, según los más recientes estudios, no fue tan antiplatónico como se había supuesto. Conserva de Platón tanto o más que lo que rechaza, aunque animado por un método distinto de investigación. Los estudios críticos sobre Santo Tomás han demostrado, por otra parte, la gran dosis de neoplatonismo cristiano de tipo agustiniano y dionisiano que en él subsiste perfectamente asimilada. Trae a colación por ello la célebre frase de San Alberto Magno de que en una filosofía perfecta deben integrarse el aristotelismo y platonismo.

«El Angélico —escribe como resumen el P. Ramírez— busca la verdad en donde quiera que la encuentre, sin atarse a nadie con exclusión de los demás. Con una modestia ejemplar que le hace ocultarse bajo los textos y las palabras de Aristóteles, de San Agustín, de Dionisio, de Avicena y de Averroes, tiene una inspiración y un pensamiento sumamente personales, que no aparecen a primera vista. Pocos hombres conoce la historia tan personales y originales como el Aquinate. Su filosofía no es un comentario de comentarios, como alguien ha dicho con ignara petulancia, sino muy propia y personal e irreductible a las categorías de aristotelismo, de platonismo o de cualquier otro sistema hasta entonces aparecido. Muy poco ha estudiado y conocido esos sistemas quien no vea la enorme diferencia que los separa del tomismo auténtico»¹.

Para pensar de este modo el P. Ramírez no tenía necesidad de citar bibliografía de última hora. Nos recuerda que hace más de un siglo el Cardenal Zeferino González estampó estas palabras: «Creen algunos que esta filosofía —la de Santo Tomás— no es otra cosa que la filosofía de Aristóteles, y no faltan escritores acostumbrados a reducir y clasificar los sistemas filosóficos de la misma manera que pudieran hacerlo con los objetos de un gabinete de Historia Natural, los cuales, juzgando sólo de ella por ciertas apariencias o formas exteriores, *la suponen identificada con la filosofía aristotélica. Esto es un error, y error muy grave.*

»Sólo en la parte relativa a la Física puede decirse que existe verdadera afinidad entre la filosofía de Santo Tomás y la de Aristóteles. Por lo que respecta a la filosofía propiamente dicha, o sea, a la Ontología, Cosmología, Teodicea, Psicología, Ideología, Ciencias Morales y Políticas, *la filosofía de Santo Tomás es en el fondo tan platónica como aristotélica, y al propio tiempo no es la una ni la otra: la filosofía de Santo Tomás es la filosofía cristiana fundada por Clemente de Alejandría y San Atanasio, y desarrollada por San Agustín, cultivada por San Anselmo y San Buenaventura (y) llevada a su perfección y desarrollo de una manera sistemática y completa por el mismo Santo Tomás (Estudio sobre la filosofía de Santo Tomás, Introducción, t. I, pp. XVIII-XIX, Manila, 1862).*

¹ *Ibid.*, pp. 175-176.

testigo de la tradición cristiana, dejando sentado siempre su *sensus Ecclesiae* por encima de la veneración que siente por él. A toda cuestión de la *Summa* procuraba buscarle su procedencia y motivación, muchas veces con fuentes anteriores que ignoraba el mismo Santo. Y no sólo las siguió de lejos, sino también a través de las vicisitudes ideológicas que desembocan en los problemas de nuestros días. Especializado en casi todas las disciplinas, tan amplias, ricas y complicadas como exigen los estudios filosóficos y teológicos —no en vano explicó casi todas sus materias—, poseía también tal agudeza especulativa, seguridad y conocimiento doctrinales, que no se sabe qué admirar más en él: si su sentido de la especialidad o su maravillosa capacidad de orden y de síntesis, hasta el punto que el P. Agustinus Schertzer ha afirmado: «la filosofía escolástica debiera ser ramirizada»¹.

Con todo, resulta raro encontrar una visión tan universal como la suya en todos los terrenos filosóficos y teológicos, con la debida jerarquía, en sus múltiples analogías y en su orden insuperado. Pocos comprendieron como él a Santo Tomás, al que conoció íntegramente en sus textos, en sus antecedentes y en su contexto histórico y doctrinal, superando a los demás comentaristas en la penetración de su pensamiento, no sólo en razón de su propia inteligencia, sino en buena medida también por su gran erudición.

Insiste ingeniosamente el P. Ramírez, en uno de sus primeros artículos —¿Qué es un tomista?—, que tomista «no es uno que toma de Santo Tomás lo que le viene en talante», sino el que tiene o aspira a tener por entero el espíritu de Santo Tomás. Considera que no es posible ampliar su doctrina «sin entenderla profundamente, según su propio espíritu, para lo cual es preciso poseer el espíritu del Santo Doctor, por la razón sencilla de que uno mismo debe ser el espíritu del texto y el del comentario», «espíritu de amplitud y de síntesis, de universalidad y de orden, de multiplicidad y de unidad», siendo, por todo ello, necesario para ser un buen tomista la «profundidad de un teólogo más que la superficialidad de un simple historiador»².

De pocos autores contemporáneos como del P. Ramírez puede hablarse de un triunfo del espíritu sobre la letra y de la Filosofía sobre los filósofos de carne y hueso. La dependencia verbal o meramente literaria no prueba la dependencia doctrinal o de pensamiento. Pueden aplicárseles las palabras que él mismo dedica a su maestro: «Una inteligencia tan honda

¹ *In memoriam...*, p. 37.

² ¿Qué es un tomista? *La Ciencia Tomista*, núm. 27, enero-febrero 1923, pp. 165-168.

6. ESCOLÁSTICA Y CRISIS DE NUESTRO TIEMPO

No ignoramos que hablar a estas alturas de autocrítica escolástica sigue sorprendiendo a quienes se han habituado a ciertos juicios y desconsideraciones a que hoy se somete esta escuela de pensamiento. Esto, sin embargo, no es lo más importante de la cuestión que nos ocupa. Los estudiosos saben cuál es el verdadero estado de la cuestión y aprecian en sus justos términos su espíritu sumamente crítico y trillado. Pero quien crea que con pronunciar, o poco menos, la palabra Escolástica se va a subsanar la crisis que actualmente atraviesan tantos espíritus en materia filosófica y teológica, y muchos católicos, está equivocado. Escolástico es no sólo Maritain, sino también lo son o lo han sido un buen número de teólogos y filósofos entre los que más agitan y agrietan el panorama espiritual e intelectual de nuestros días. Sin ánimo de entrar aquí en largas exposiciones, piénsese tan sólo que con el nombre del mismo Santo Tomás se han sostenido algunas de las posiciones más sorprendentes de nuestro tiempo, tanto en la vida intelectual como en la social. Todo ello abona aún más lo que nos hemos propuesto poner de relieve: que el panorama ofrecido hoy por la Escolástica, lejos de aparecer como petrificado, es sumamente movedizo. Es más, agitado; apareciendo a los ojos de bastantes observadores desbordado desde fuera y desde dentro.

El catolicismo, especialmente en su frente intelectual, sobre todo a raíz del Concilio Ecuménico Vaticano II, da a muchos la impresión de que ha dejado de actuar como un ente monolítico y uniforme. Nunca en verdad, por su extraordinaria riqueza de matices, ha actuado propiamente de ese modo; pero no es menos evidente que su fisonomía intelectual se ha «matizado» sensiblemente con el ambiente creado después del Concilio. Ya no se trata de meras divisiones de escuelas, tales como se han dado siempre en el interior de la misma Escolástica, o entre esta y otras direcciones del pensamiento católico. Lo de ahora es otra cosa. Muchas ideas y actitudes que antes figuraban extramuros de la doctrina católica son aireadas por muchos católicos. «Vienen a los labios —dijo el mismo Pablo VI, en su discurso del 19 de septiembre de 1968— las palabras de gritos *inimici homini domus sunt*» (los enemigos del hombre son los de su casa, Mateo, 10, 36).

No está en nuestro ánimo hacernos eco aquí de entrevistas y reportajes realizados en torno a los centros más famosos de

está padeciendo el auténtico pensamiento católico, con rigurosas y claras palabras.

Recientemente, en su discurso pronunciado con motivo de la inauguración de la II Conferencia del Episcopado Iberoamericano, celebrada el 24 de agosto de 1968, en Bogotá, planteó Pablo VI el problema en los siguientes términos:

«Nos hicimos una llamada a la Iglesia para celebrar un «Año de la fe» como memoria y homenaje a la fecha centenaria del martirio de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, y también a vosotros ha llegado el eco de nuestra solemne profecía, bien lo sabemos. Y sabemos también cómo la fe es insidiada por las corrientes más subversivas del pensamiento moderno. La desconfianza, que incluso en los ambientes católicos se ha difundido acerca de la validez de los principios fundamentales de la razón, o sea, de nuestra *Philosophia perennis*, nos ha desarmado frente a los asaltos no realmente radicales y capciosos, de pensadores de moda: el *vacuum* producido en nuestras escuelas filosóficas por el abandono de la confianza en los grandes maestros del pensamiento cristiano, es invadido frecuentemente por una superficial y casi servil aceptación de filosofías de moda, muchas veces tan simplistas como confusas, y éstas han sacudido el arte normal humano y sabio de pensar la verdad: estamos tentados del historicismo, del relativismo, del subjetivismo, del neopositivismo que en el campo de la fe crean un espíritu de crítica subversiva, y una falsa persuasión de que para atraer evangelizadores a los hombres de nuestro tiempo tenemos que renunciar al patrimonio doctrinal, acumulado durante siglos por el magisterio de la Iglesia. Desafortunadamente, también entre nosotros algunos teólogos no siempre van por el recto camino...».

No hay duda de que el panorama intelectual de nuestro tiempo y, más en concreto, el católico, va ofreciendo unas perspectivas y horizontes distintos a los conocidos no hace mucho. Dentro del catolicismo, hasta se habla en algunos sectores de un pensamiento más apostólico que romano, y, por supuesto, con muy pocos latines. Se resalta que a raíz del Concilio se registró como un desplazamiento de la influencia de los países mediterráneos hacia la zona germánica. Ello en sí no tendría para una mente católica nada de sorprendente si ese desplazamiento no estuviese unido a determinadas corrientes, cuya fuente incesante podría encontrarse en filósofos como Hegel. Sobre todo, se ha llamado ya la atención —y esto ha de tenerse muy en cuenta— de que la influencia de entronque hegeliano supone un paso de lo cualitativo a lo cuantitativo. Y tan es así que puede seguirse con relativa claridad en la filosofía moderna cómo el concepto de cantidad, tomada como magnitud, se trasladó de lo espacial a

detracta, es decir, sin quitar parte alguna de ella, aunque se debía buscar el mejor modo y más conforme a la madurez de los estudios modernos, para dar a esa doctrina una expresión nueva más adecuada y más profunda.»

Este espíritu, puede verse con toda claridad, no guarda relación alguna con la subversión moral y espiritual en el seno mismo de la Iglesia, que constituye hoy uno de los espectáculos más tristes de su historia. Con sobrada razón se ha dicho tantas veces que la revolución ha frustrado en más ocasiones la reforma que la misma reacción. Mas por mucho que los católicos sufran estos días por la suerte de la Iglesia, especialmente por la falta de obediencia de algunos católicos a las altas enseñanzas de su magisterio, confían en que renovándose en la vitalidad y en el espíritu interior, según las directrices del Concilio, pronto se disipe como nubes pasajeras, lo que muchas veces se juzga como problemas, que en el fondo se reducen a una cuestión de lenguaje: de acertar en el intento de dar una expresión más conforme a la mentalidad actual, sin subvertir, al hacer más comprensible el pensamiento, su íntima realidad o su contenido.

Mas el problema en sí es, a nuestro juicio, mucho más profundo y radical, pues lo que se pone en tela de discusión —y esto constituye nuestro tema— es la actitud ante los principios. ¿Cuestión de lenguaje? ¿Cuestión de principios? El problema, en cualquier caso, merece nuestra atención.

Pero insistimos que no basta pronunciar la palabra «Escolástica» como si fuese la panacea de este problema existente dentro del catolicismo, tal como ha sido denunciado, entre otros, por su voz más autorizada. Dentro de la Escolástica hay principios que no siempre se asimilan bien y que, otras veces, se discuten entre los mismos tomistas.

Al centrar la cuestión en los términos que acabamos de formular, no nos hemos salido de la línea trazada, si bien teníamos especial interés en resaltar que un campo como el católico resulta el menos indicado para que prosperase cualquier desconsideración ante unos principios que se han juzgado siempre como fundamentales. En el pensamiento católico —y las palabras de Pablo VI lo han confirmado una vez más— todo gira, de una u otra forma, en torno a los principios. Pensar, por otra parte, que entre católicos esta conmoción que hoy presenciábamos en tantos espíritus ha podido producirse marginando la Escolástica, resulta inconcebible conociendo el papel que este tipo de formación tiene en los centros académicos del catolicismo.

un esfuerzo desesperado para pensar. Pero sería cierto decir que el hombre moderno, con frecuencia, sólo ensaya, o intenta, llegar a una conclusión. En cambio, el hombre medieval creía que no merecía la pena pensar si no podía llegar a una conclusión. Por eso es por lo que tomaba una cosa concreta llamada tesis y se proponía probarla. Por eso es también por lo que Martín Lutero, hombre muy medieval en muchos aspectos, clavó en una puerta la tesis que se proponía demostrar. Muchas personas suponen que al hacer eso hacía algo revolucionario e inclusive modernista. En realidad hacía exactamente lo que habían hecho todos los demás estudiantes y doctores medievales desde el crepúsculo de la Edad Media. Si el modernista realmente moderno tratara de hacerlo descubriría probablemente que nunca ha ordenado sus pensamientos en la forma de tesis. Pues bien, concluía Chesterton, es un error suponer, en lo que a mí se refiere, que se trata de restaurar el aparato rígido medieval. Pero creo que el ensayo se ha alejado demasiado de la tesis»¹.

Es preciso tener toda la sensatez de Chesterton, uno de los más grandes humoristas de nuestro tiempo, para poder formular de manera tan encantadora como sencilla el alma de toda una época. Los amantes de la paradoja han solido decir grandes verdades, como en este caso, ya que no existe la menor duda de que una especie de cualidad irracional o indefinible caracteriza frecuentemente a muchas de las actividades culturales más aireadas de nuestro tiempo. La comodidad y la libertad aparentemente atractivas de tantas actividades culturales del siglo —el granillo de tontería imprescindible para ser hoy lírico o pintor—, por su naturaleza misma no explican a veces con exactitud lo que se proponen hacer, y así eluden el juicio decisivo sobre si lo han hecho realmente. Todo esto se agrava todavía más porque ese carácter indefinido y muchas veces irracional que suele existir en la literatura y en las artes modernas se acentúa en los libros de pensamiento. El peligro práctico entonces es mayor, precisamente porque trata de cuestiones teóricas².

¹ CHESTERTON, G. K.: *La paradoja andante y otros ensayos*, Buenos Aires, 1957, pp. 167-171.

² Como ilustración de lo que acabamos de reproducir, y ya que este libro está dedicado al P. Ramírez, tal vez sienta el lector curiosidad por saber lo que nuestro filósofo pensaba de la paradoja. Autoridad máxima en un tema tan rico como es el de la analogía, y, al mismo tiempo, tan sensible a todo aquello que se relacionase de algún modo con el humor, un día le consultamos sobre el particular y nos respondió (24-III-1959) lo siguiente: «Sobre la relación entre la paradoja y la analogía existe alguna, aunque remota e indirecta. La analogía implica semejanza —no identidad—; la paradoja, contraste, oposición, desemejanza. La analogía tiene

timos ninguna predilección por los malos agüeros, pero no se olvida fácilmente, desde que Spengler publicó *La Decadencia de Occidente*, y muchos lectores de su famoso libro se sintieron en desacuerdo con más de una de sus conclusiones, que pocos entre ellos, sin embargo, pensaron en discutir el hecho mismo de que Occidente se hallaba en decadencia. La mayoría, desde hacía ya algún tiempo, aceptaba el hecho, aunque discutía el modo de explicarlo.

Nosotros no dudamos sobre el particular: un seudonihilismo más o menos confesado, más o menos difuso, que las más de las veces no afirma, sino que solamente sugiere a través de tanta confusión..., apunta siempre a un mismo blanco, objeto de sus ataques: los fueros de la razón y el obsequio razonable de la fe, que figuran como cimientos incommovibles del mundo, a partir de los cuales sólo se concibe su grandeza o su decadencia. Ciertamente ahora el último «monstruo sagrado», Marcuse, defiende la receta de una «cultura no afirmativa», aunque todavía no se han puesto de acuerdo sus adeptos para explicarnos lo que quiere decir con ello.

Al estudio de una razón eminentemente filosófica y de una fe eminentemente teológica consagró el P. Ramírez su obra. Pero antes de adentrarnos directamente en su mundo, se nos permitirá todavía presentar la cuestión que nos ocupa desde una cara, en alguna medida distinta de la que hasta aquí hemos mostrado, pero no por ello incongruente con la finalidad que perseguimos.

7. LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU, GUARDINI, Y UNAS PUNTUALIZACIONES EN TORNO A LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA

Precisamente cuando redactábamos estas líneas acaba de sorprendernos la prensa de la tarde con la triste noticia de la muerte de Romano Guardini, una figura a la que nos sentimos unidos por entrañables lazos de agradecimiento¹. Sin que apenas transcurriera un año de diferencia, en tan corto espacio nos han dejado dos grandes figuras religiosas de nuestro tiempo. Ambas de in-

¹ Vid. nuestro *Picasso, Guardini, Heidegger* (tres visitas), Madrid, 1960; *La distinción cristiana*, contribución al homenaje de Guardini, en «Psicología y Pensamiento existencial», Madrid, 1964, pp. 155-200, así como varios artículos que le hemos dedicado en distintas publicaciones periódicas, con motivo de algunas de las efemérides más salientes de su singular carrera.

nos una buena amistad, no les agrada que se digan estas cosas a propósito de él. No le pidamos peras al olmo. Sabemos, y sobre ello no tenemos la menor duda, lo que pensaban muchos «profesionales» alemanes de la filosofía y de la teología, de algunas afirmaciones que pueden leerse en sus obras. Sabemos también que existía en los medios académicos católicos como un compromiso tácito de voz baja, aunque unánimemente aceptado, en no pararse en lo que se juzgaba como *peccata minuta* comparado con los méritos innegables de una labor en la que Guardini es sencillamente único. Sin ir más lejos, el P. De Lubac, nada sospechoso de pacatismo ideológico, se ocupó en más de una ocasión de lo que juzgaba una necesidad de hacer un «discernimiento católico» en la obra de Guardini. Lo de Guardini es muy *sui generis*. Y en su género no tiene por qué envidiar a ningún filósofo ni teólogo. Si se lee con atención la nota necrológica que le dedicó *L'Osservatore Romano*, se ve con claridad —como desde hace algún tiempo hemos venido afirmando— que lo que singulariza la aportación de Guardini, lo más valioso de su labor, es haber introducido una novedad en la didáctica católica al comunicar la doctrina a través de geniales interpretaciones, por lo general de obras de primerísima calidad literaria, ya se trate de Dostoievski, de Dante, de San Agustín, Pascal o Hölderlin. Nos deja, sobre todo, Guardini una actitud, una incitación, que no hemos tenido reparo alguno en calificar, hace ya tiempo, de paradigmáticas.

Tanto Guardini como el P. Ramírez fueron grandes maestros que supieron polarizar en torno suyo los entusiasmos de la juventud. Pero adviértase el género de discipulado que tiene uno y otro. Difícilmente encontraremos a un discípulo del P. Ramírez en la redacción de los *Frankfurter Hefte*, en la organización de movimientos juveniles, entre los intérpretes de las obras de arte... Los encontraremos, sin embargo, como el P. Ciappi, teólogo personal del Papa, Maestro del Sacro Colegio Apostólico, o como el P. Verardo, con un alto cargo en el Santo Oficio, o como el P. Bandera, Regente de Estudios de la provincia dominicana de España, o como el P. Victorino y tantos otros al frente de las cátedras más comprometedoras de una Universidad Pontificia, etc. Quede claro, y tenemos interés en insistir sobre el particular, que esta diversidad de cometidos está muy lejos de significar una valoración entre dos magisterios. Decimos, por lo pronto, que son distintos, pero tenemos también interés en mostrar que, pese a su carácter en buena medida heterogéneo, resultan tan necesarios

char. Los tenía, y muy seguros, como si fuera en él algo más bien incuestionado, elemental, cuasiinstintivo, pese a haber confesado que hubo de luchar por su fe. Mas todavía nadie sabe a ciencia cierta si fue conservador o progresista, y no hay duda que fue lo uno y lo otro. Era sumamente sensible a la belleza y a las destrezas de este mundo, pero ¿cómo fundamentarlas sin una filosofía del ser? ¿Y cómo conseguir ésta sin un agustinismo que no se escolastizase de algún modo? Vacilaciones como éstas se ven en algunas de sus obras. Habla de una dialéctica en su libro *Der Gegensatz* o de la relación entre intuición y razón o de planteamientos propios de la Teología Dialéctica, sin las precisiones necesarias. Dicho brevemente, no era la firmeza filosófica, lo más propio de las ciencias del espíritu, el fuerte de Guardini. A pesar de ello resulta insuperable en tantas otras cosas profundas, bien sea en sus interpretaciones o cuando sencillamente habla de las edades de la vida, de un paisaje natural o urbano, de un vaso griego, de los signos sagrados...

Recordemos ahora, y más dentro del tema que nos ocupa, que en España, cuando el P. Ramírez publicó su libro sobre la filosofía de Ortega y Gasset, un excelente escritor, J. M.^a García Escudero, en el mismísimo *Ya* (21-III-60), en un artículo titulado *El caso Ortega*, escribió lo siguiente:

«Tomemos un vaso de agua hasta la mitad. Está medio lleno, dice el optimista; medio vacío, asegura el pesimista. ¿Quién tiene razón en la polémica sobre Ortega? Porque las dos partes la tenían (o no, según se mire); no quise intervenir esperando el libro que *habría* escrito un Guardini y que todavía no tenemos».

Si el lector no conociera este comentario de García Escudero, por su cuenta habrá deducido cómo se traslada el acento al referirse a Guardini, un acento muy distinto del que corresponde al P. Ramírez. Ciertamente, una obra sobre Ortega, como las que suele escribir Guardini, no nos vendría mal, aunque Guardini no suele escribir sobre filosofía propiamente dicha. Pero ¿en qué quedamos? ¿Es Ortega un filósofo o no? En ese caso..., a la hora de la verdad..., por muy Guardini que se sea, creemos que nos quedaremos con el estudio de un filósofo, como el del P. Ramírez, que habla desde la filosofía propiamente dicha. Por lo demás, ya lo dijimos en aquella ocasión, «qué sorpresa se iban a llevar los orteguianos si Guardini, con el *leitmotiv* central de su obra, que no es otro que el de la «distinción cristiana», se

tan abierta, en la simpatía y en el amor, como es la de Guardini, ha de complementarse con otra que acentúe con más precisión científica el alcance de los principios incommovibles. Una actitud ha de servir de introducción a la otra. Ambas han de complementarse, máxime cuando el signo de los tiempos lo exige.

Entre las cosas más atinadas que hemos leído de Guardini figura ésta: «No fue profesor de teología, y, sin embargo, es maestro de teólogos, porque les dice y les habla de una fuente que a veces no fue advertida suficientemente». Esto es verdad, y ésta es su grandeza. Pero siempre que otros le ofrezcan una plataforma o un área fielmente delimitada de principios, situados más allá o más acá de lo que pudiéramos valorar como actitud o incitación, por muy valiosas que éstas sean. Y no es otra la justificación de las ciencias del espíritu, singularmente de las de rango más elevado, como son la teología y la filosofía, y más concretamente en su rigurosa impronta escolástica.

* * *

Pero todavía, como exordio al próximo capítulo, digamos algo de lo que nos sucede en España, en donde se suele echar en falta un variado repertorio de sistemas filosóficos más o menos originales, al estilo del que exhiben otros países, singularmente el alemán. Hay quienes consideran esta aparente infecundidad como escasez de espíritu o de iniciativa; otros, en cambio, entre los que nos encontramos, lo juzgan, en líneas generales, como una muestra de inconfundible sensatez.

Se percata uno sin grandes dificultades de que lo nuestro es algo muy distinto a falta de porosidad, aun cuando leamos juicios tan intencionados como los de Antonio Machado, del Dr. Marañón o de Ortega.

Para el primero, como dice en su comentario al *Glosario* de d'Ors, «en España la ausencia de toda cultura renacentista (?), el fondo escolástico de nuestra educación y la acritud de nuestra vida social» nos ha llevado a lo que llama «matonismo intelectual»¹. Quien conozca el sustrato ideológico de Machado —tan distinto en muchos aspectos al de su poesía— sabe lo que quiere decir con ello; algo similar de lo que sostiene Marañón, cuando en su ensayo *Vida e Historia* escribe que «en nuestros colegios, universidades y seminarios no se enseñaba, ni se enseña, a los es-

¹ MACHADO, A.: *Los complementarios*, Buenos Aires, 1957, p. 136.

a lo foráneo, sino en resaltar que si en España algo resistió a buen número de esas importaciones, por lo general, de signo inequívoco, no es por mero atavismo, naturalismo o impermeabilidad carpetovetónica, como a veces se lee en algunos escritores, aun de nuestros días. Ser escolástico no entraña necesariamente ningún juicio hispanizante. El hecho de que en España se hallase y se halle difundido este modo de pensar afectaría a nuestra patria, independientemente de lo que este pensamiento en sí signifique. Pero en verdad nuestra gran tradición intelectual es escolástica. Al aludir a ella un poeta, un doctor y un filósofo —Machado, Marañón y Ortega—, se han acercado al verdadero estado de la cuestión mucho más, por ejemplo, que Pérez Galdós cuando en la antesala del 98 escribe:

«Esta vieja nación, con sus glorias y sus tristezas, sus fuerzas y sus recuerdos, sus instituciones aristocráticas y populares y su extraordinario poder sentimental, constituye un cuerpo político de tan dura consistencia que los hombres de Estado, cualesquiera que sean sus dotes de voluntad y entendimiento, no lo pueden alterar. El alma de este cuerpo es igualmente maciza, petrificada en la tradición y desprovista de toda flexibilidad. El único gobernante capaz de llevar esa alma y ese cuerpo a un nuevo estado de civilización es el tiempo, y yo seré todo lo que usted quiera, anigo Proteo, pero el tiempo no soy». Quien habla así por labios de Galdós, en uno de sus últimos *Episodios Nacionales*, *Cánovas*, añade poco después: «No me atribuya un poder omnímodo sobre la opinión, que no podrá nunca lograr quien no posea dotes sobrenaturales».

Dicho de otro modo: se infravalora demasiado, como se lee en el texto transcrito, y podríamos citar otros menos moderados, lo que durante siglos se ha transmitido en nuestros seminarios y centros de formación a través de lo que se ha llamado pensamiento nacional. Algo sumamente elaborado y culto que, en unos casos más que en otros, está de algún modo en relación con la formación escolástica, eminentemente realista, directa o indirectamente asimilada por una parte considerable de nuestra sociedad.

Sostiene D. Adolfo Bonilla y San Martín, discípulo de Menéndez Pelayo, que «la única nota saliente que puede señalarse como distintiva de la dirección filosófica española es el realismo»¹. Acepta esta tesis Martín Grabmann en su trabajo sobre

¹ BONILLA Y SAN MARTÍN, A.: *Historia de la Filosofía Española*, Madrid, 1908, vol. 1, p. 22. Vid. también SÁNCHEZ-RUIZ, J. M.: *El problema de la Filosofía española*, «Estudios filosóficos», núm. 23, enero-abril 1961, página 95.

en toda la comarca por su manera magistral de guisar el pescado, lo que no deja de ser a sus ojos una norma de ética krausista...? Estos casos, por supuesto, no pueden generalizarse. Pero son sintomáticos de algo que se halla muy dentro del alma española, independientemente de lo que nuestros «progresistas» denuncian como endeble actitud ante el Progreso. Algo que constantemente nos está diciendo, con soberana sensatez, que el mundo es mucho más misterioso de lo que puede parecer a ciertos boticarios. Ese algo no acertamos a explicárnoslo al margen de lo que explícita o implícitamente ha significado entre nosotros una muy arraigada y, las más de las veces, soterraña formación tan escolástica como realista, muy distinta de la caricatura con que, con tanta ignorancia como torcida intención, algunos la han querido ridiculizar.

No queremos decir con ello que en España constituya una mayoría consciente y aplastante los partidarios del *Filósofo Rancio*, uno de los primeros en plantar cara a las extrañas situaciones intelectuales desde que comenzaron a sembrarse entre nosotros. El que dejó clavada la célebre décima en la puerta de su celda al ser expulsado del Convento de San Pablo, de Sevilla:

Atar la pluma y la boca,
remachar más nuestros grillos,
gobernar sólo los pillos,
robarnos lo que nos toca,
barrenar la fuerte roca
de la fe y la religión,
doblar la contribución,
quitar la Iglesia y el Rey,
desbaratar nuestra ley:
esto es la Constitución.

No queremos decir tanto, aunque la tradición de quienes entre nosotros, desde los tiempos de las Cortes de Cádiz, se aproximan al modo de pensar del *Filósofo Rancio* —«el último de los escolásticos puros y al modo antiguo» (M. Pelayo)— es mucho más rica de lo que se acostumbra a leer en una historiografía de impronta liberal, que es la que en España ha imperado durante mucho tiempo. Pero se equivocan quienes a estas alturas, a juzgar por lo que ahora se publica y se lee, verdadera invasión que repentinamente nos ha inundado desde todos los lados y en todos los terrenos, consideran que los españoles vivimos sólo de anticuerpos. Aunque sólo se le suponga valor, existe algo tan dis

y del sensismo inglés en el primero; pureza tomista, lograda entonces con más dificultad que ahora, en el segundo (la traducción al alemán de sus *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* aparecieron en 1864, quince años antes de la encíclica *Aeterni Patris*); Urráburu, por su parte, suele seguir las huellas de Lossada y de Suárez. Pero si estas figuras tienen cada cual una fisonomía muy diferente en el ámbito de la filosofía española, como ironiza Leopoldo Eulogio Palacios en su breve artículo *España en la restauración del tomismo*, «la repulsa o el silencio que les tributan los enemigos del catolicismo es buena muestra de la afinidad que les liga».

Ya en el siglo xx, entre otras muchas figuras que no citamos para no resultar prolijos, hay una que ha ejercido un influjo excepcional sobre los pensadores católicos de otros países: el dominico español, P. Norberto del Prado, profesor de la Universidad de Friburgo. La crítica empieza a fijarse en el mérito que supuso traer al primer plano de la discusión doctrinal temas entre los más fundamentales, que volvieron a retoñar pujantes con el calor de la vida nueva que él les dio en el terreno de la más elevada especulación filosófica y teológica. Inspiradas en su obra o al menos en estrecha vinculación con ella han aparecido otras muchas en los últimos treinta años: *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (1931), de Pinido; *Das Wesen des Thomismus* (1932), de Manser; *La synthèse thomiste* (1947), de Garrigou-Lagrange... Para vergüenza de los españoles quedan todavía algunos manuscritos del P. Norberto del Prado pendientes de publicación. De ello se lamentaba con frecuencia el P. Ramírez.

En la más científica de las publicaciones bibliográficas dedicadas al tomismo, la del Prof. de la Universidad suiza de Friburgo, P. Paul Wyser, O. P., aparecida en 1950 dentro de la colección *Bibliographische Einführungen in das studium der Philosophie*, dirigida por el P. Bochenski, O. P., las obras del P. Norberto del Prado y del P. Ramírez están señaladas con las máximas recomendaciones. Así, *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (Friburgi. Helv., 1911) es calificada como *Das grundlegende Werk*, y los artículos que el P. Ramírez publicó en *La Ciencia tomista*, en 1921 y 1922, como *Die klassische neue Darstellung der thomistischen Analogielehre*. Con frecuencia encontramos la palabra *hervorragend* cuando se mencionan en tan prestigiosa publicación los trabajos de estos tomistas españoles. Mas es la Escolástica todavía —a diferencia de lo que ha sucedido y

cultural y espiritual que no guarde alguna relación importante con la formación escolástica. El esplendor de su cultivo coincide con nuestras más grandes efemérides históricas; su decadencia, con la nuestra.

Nos interesa aquí resaltar que la obra del P. Ramírez está en consonancia con ese cuerpo de doctrina de que hemos hablado, con su inconfundible mundo espiritual y con lo más logrado de su tradición de pensamiento. Como antes y aun hoy otras de nuestras excelentes figuras intelectuales, a las que estamos muy lejos de infravalorar al destacar, como hacemos aquí, la labor de nuestro dominico. Se trata de un pensamiento, de la más egregia estirpe escolástica y de subidísimo rango académico, aunque algunos tendenciosamente se empeñen en no encajarlo al lado de los corrientemente citados en un repertorio de sistemas filosóficos, tal como se estila en otras latitudes. Encaja perfectamente, sin embargo, en nuestro modo de ser, el más habitual de que disponemos a la hora de entender las grandes cuestiones de la existencia.

Habría que conocer a este santo varón, incapaz de alterarse, de hondísima bondad y espíritu tan generoso como comprensivo, a nuestro P. Ramírez, para valorar en todo su alcance la exclamación salida de lo más profundo de su ser, ante las palabras de Ortega criticando el valladar que entre nosotros ha supuesto, ante tantas ideas desnortadas, la formación escolástica: «¡a mucha honra!». Cómo suena esta exclamación tan humana en sus labios. Qué dimensiones adquiere todavía en tantas almas. Piénsese tan sólo en aquellos antecedentes que se suelen señalar como orígenes del marxismo: el materialismo francés del XVIII, el idealismo germánico, el socialismo inglés..., que no echaron raíces propias ni prosperaron con genuinidad entre nosotros, precisamente por una formación que en lo más hondo nos honra y que sería muy difícil de definir sin la Escolástica.

La verdad es que con el P. Ramírez tenemos los españoles, y en nuestro tiempo, a un escolástico de los más grandes de todas las épocas. Superior, inclusive, a Suárez, sobre todo cuando trata de problemas metafísicos. Y citamos a Suárez por ser, por lo visto, el baremo indispensable a la hora de medir la talla de nuestros filósofos.

No se trata, pues, de una figura como la de Menéndez Pelayo, genial polígrafo, insoslayable historiador de nuestra cultura, cuyo magisterio, como es sabido, era la crítica y la estética; ni como la de Maeztu, articulista de primerísimo orden, extraordi-

III. EN TORNO AL PENSAMIENTO DEL P. RAMÍREZ

Digamos de entrada que si el pensamiento del P. Ramírez no puede vulgarizarse para uso y consumo de los amantes veleidosos del saber, que tanto abundan ahora, suscita, sin embargo, respeto. La verdadera filosofía no se elabora en las páginas de los diarios ni se grita por las calles ni, mucho menos, en los *cafes-society* o en *caves* de entidad todavía más filosóficamente dudosa. A la mentalidad de boticario barato del siglo pasado ha sucedido en amplia medida otra de más equívoca farmacopea. A todos nos gustaría sentirnos filósofos. Pero el acceso a la Filosofía no resulta siempre fácil.

Recientemente en el panorama intelectual español, a una obra como la de Zubiri, rigurosamente preocupada por la disciplina filosófica, se le ha atribuido, con afectuosa exageración, la misión de ahuyentar del recinto de la filosofía a los meros aficionados y curiosos. En uno de los comentarios más profundos dedicados a su célebre libro *Sobre la Esencia*, el P. Artola, discípulo del P. Ramírez, se hace eco de aquel juicio confiando en que tras esa tarea de purificación, de la que tanto se habla ahora en nuestros medios académicos, llegue por fin la hora de las consagraciones rigurosas¹.

En España, como en la inmensa mayoría de los países cultos, prospera una especie de divismo intelectual que tiende a hacer de los filósofos, profesores y escritores figuras que gozan de una publicidad de estrellas del séptimo arte. El P. Ramírez escapa a

¹ ARTOLA, J. M.: *En torno a Sobre la Esencia de Xavier Zubiri*, en «Estudios Filosóficos», Caldas de Besaya, mayo-agosto 1963, núm. 33, páginas 331-332.

do tomistas contemporáneos, como Pieper, que sostienen desde la doctrina de Santo Tomás, que el ensayo o el *journal* metafísico, puestos de moda en filosofía desde Kierkegaard, pueden resultar a veces más adecuados para llegar a la profunda realidad de las cosas, por lo que tienen de vivo y auténtico, que las construcciones de algunos virtuosos del sistema¹.

En todo caso, Santo Tomás, nada sospechoso de antiesencialismo, se cuidó mucho de no exagerar su esencialismo, bien al ocuparse de una simple mosca, bien al hablar del mismo Dios.

Así cuando el P. Ramírez dice: «raramente el hombre conoce adecuadamente muy pocas esencias», quiere decir, ni más ni menos, lo que está diciendo. No quiere decir, por tanto, que la verdad resulte inasequible e incontrolable, pues de ahí al más crudo agnosticismo y escepticismo no hay más que un paso. Dice ciertamente que el hombre no alcanza a conocer plena y exhaustivamente ninguna cosa, aun aquellas que más abundan y más cerca le rodean. «Ningún filósofo —escribe Santo Tomás— pudo alcanzar nunca el conocimiento exhaustivo de cosa alguna, ni siquiera de una mosca... ¡Cuánto más si se trata de cosas más ocultas o elevadas y sobre todo del conjunto o sistema de todas ellas, que llamamos universo!». Sin embargo, para que un juicio o una proposición sean verdaderos, no es preciso que expresen todo lo que hay en la realidad, ni mucho menos totalmente, como ocurre en el juicio comprensivo, sino que basta que exista en la realidad todo lo que ellos expresan. Una cosa es conocer y expresar todo lo que hay en la realidad, y otra muy distinta que haya en la realidad todo lo que expresa el juicio que sobre ella emitimos².

¹ PIEPER, Josef: *Actualidad del tomismo*, versión del alemán por V. Marro, Madrid, 1952, p. 17.

² Vid. *La filosofía de Ortega y Gasset*, pp. 23. y 268. En esta misma obra explica claramente el P. Ramírez cómo «las esencias de las cosas son necesarias e inmutables y eternas con eternidad negativa —en el sentido de que no se limitan a un tiempo ni a un lugar, sino que abstraen de ellos—; pero sus realizaciones existenciales son temporales y contingentes. Sólo es positivamente una, eterna e inmutable, la verdad formal del entendimiento divino... Siendo evidente que la verdad consiste en decir qué es lo que es, o qué es lo que no es...; ello no quiere decir que no quepa progreso en el conocimiento de la verdad que se ofrece a nuestra inteligencia, porque cabe conocer más notas de la realidad, o mejor y más profundamente las notas ya conocidas, siendo entonces nuestro conocimiento más y mejor ajustado a la realidad de antes» (p. 293). Por otra parte, en la evidencia objetiva e inmediata de las primeras nociones y de los primeros principios, que es criterio infalible de verdad, el hombre está muy lejos de poseer una naturaleza puramente intelectual, como la de los ángeles, sino más bien som-

Desconocida, se entiende, en el sentido que ya hemos precisado¹.

Si no se ve que el *lumen inexhaustibile*, o la relación existente entre la inconcebibilidad y la cognoscibilidad de las cosas —que no es lo mismo aunque casi llegue a confundirse— no se comprenderá nunca la metafísica tomista, tal como ha sido expuesta en la *Summa Teológica*, en la *Summa contra gentes*, en *De veritate*... Dicho con otras palabras: el conocimiento humano es al mismo tiempo verdadero e inadecuado. Y lo inadecuado gana tanto más significación en cuanto más se transforme el campo de las investigaciones científicas y exactas en el filosofar.

No puede suscribirse la afirmación, según la cual la respuesta de los filósofos a las preguntas permanentes son pasajeras y mudables no porque sean falsas, sino porque ninguna de ellas es capaz de una perfecta adecuación. En esas respuestas —cuando son exactas, no cuando son erróneas— hay algo de definitivo y

de las consecuencias de una metafísica de la razón pura, de tipo matemático y univocista, concebida *more geométrico*, de índole puramente conceptual y deductiva, que parte de postulados y de definiciones, y se mueve exclusivamente dentro de la esfera de la causa formal. Semejante metafísica opera sobre las esencias de las cosas como las matemáticas sobre las cantidades, es decir, con el mismo rigor, la misma exactitud, la misma evidencia, la misma comprensión. Ella responde a la idea de que el hombre es esencialmente intelecto puro, que intuye las esencias eternas e intemporales en sí misma de una manera exhaustiva e infalible. Para el P. Ramírez, en cambio, el ente objeto propio de la metafísica no es unívoco y uniforme, sino análogo y esencialmente desigual y jerarquizado. La unidad del ente no es la numérica, ni Dios es lo primero que se conoce por el humano intelecto. Con todo, el conocimiento de las esencias de las cosas es sumamente difícil y laborioso para el hombre, que no lo logra sino muy imperfectamente, y esto después de grandes y prolongados esfuerzos. Muchas veces en lugar de definiciones esenciales, tenemos que contentarnos con definiciones accidentales. Siendo tantos los grados y matices de la misma adecuación, resulta evidente que en la definición de la verdad caben todos y cada uno de ellos, «desde la igualdad proporcional hasta la igualdad absoluta o de equiparancia intensiva correspondiente al conocimiento comprensivo. En este último caso, la igualdad alcanza el máximo de perfección; pero no es necesario ni posible que se dé siempre, sino que basta una cualquiera de las otras. De otra suerte, no habría otro conocimiento verdadero que el correspondiente a la definición esencial comprensiva de la naturaleza de la cosa que se define». Pero queda claro para el P. Ramírez que «así como es posible conocer una cosa sin comprenderla, así también podemos conocer su definición esencial sin comprenderla, en cuyo caso queda sin comprender la misma cosa definida» (p. 283).

¹ Sobre la interpretación de este texto, vid. G. M. MANSE: *La esencia del tomismo*, 2.^a ed., Madrid, 1953, pp. 550-551. Pone de relieve que se trata de un conocimiento imperfecto de la naturaleza de Dios, pero positivo.

No escasean, por supuesto, los estudiosos que, con distinta fortuna, se han esforzado desde hace tiempo tras un pensamiento que siendo objetivo no esté desvinculado de la vida. Un pensamiento que intenta liberarse de la incongruencia que se ha solidado denunciar como fenómeno propio de las épocas de decadencia, las cuales se registran también en las mejores escuelas filosóficas y teológicas.

Pero todo lo que es filosofía gira de uno u otro modo en torno a la razón, aunque algunos deriven al irracionalismo y otros no traspasen un racionalismo desmedulado. Abundan, sin embargo —porque son los que más se aproximan al verdadero estado de la cuestión—, quienes se quedan en un terreno intermedio, en el que no siempre se acierta a precisar los límites y atribuciones de lo que por esencia nos define como hombre. ¿Cómo fundándonos en el ser se sirve de la vida, u orientándonos hacia la vida se termina en el reconocimiento del ser?

Por resultar perfecto el hombre que «sabe» vivir y cuyo «vivir» no está en contradicción con su mismo «ser», no cesa de denunciarse, con razón, la actual fiebre por «hacer» que padece el mundo de hoy. Y de denunciarse como un síntoma de la enfermedad del ser¹. Siempre hemos de «hacer» en la vida, y ello nos ha de interesar en suma. Algo muy distinto es hacer por hacer, desatendiéndose de las verdaderas exigencias de nuestra naturaleza. Sin duda, se es, en cierta manera, lo que se hace, pero el hombre es algo más. De tal modo que con la mayor naturalidad puede hablarse de un activismo artificial no respaldado por el ser, como de una prolongación de nuestra actividad no apoyada en la realidad verdadera. No por ello se derogan las leyes de nuestra naturaleza humana.

La inteligencia no puede actuar sin apoyarse en su objeto: la esencia. Quien niega la realidad de la esencia no puede afirmar nada de manera general. No habría entonces naturaleza humana ni de las demás cosas a la que aplicar lo afirmado. El filósofo antiesencialista generalmente peca contra la filosofía. No es preciso esforzarse mucho para encontrar inconsecuencias entre su repulsa a lo que se conoce como esencia y su imposibilidad de pensar sin ella.

¹ Una breve exposición de la importancia que adquiere el mero hacer en el pensamiento occidental, puede verse en el capítulo *Lo mondain en una introducción histórico-filosófica*, de nuestro libro *Ortega, filósofo mondain*, Madrid, 1961, p. 266.

que la limitación existencialista esté en acentuar la historicidad humana, esencialmente vinculada a su ser y vida espirituales encarnados en el tiempo, sino en reducir la existencia humana a pura temporalidad, a un puro historicismo relativista, con negación de la esencia transtemporal y de los valores absolutos que dan sentido y orientación normativa a la vida, y con negación de la misma actividad intelectual, creadora de la cultura y de lo histórico¹.

Precisamente por la importancia que el P. Ramírez concede al método en filosofía, con la inmensa mayoría de otros escolásticos, rechaza tales acercamientos y connivencias entre tomismo y existencialismo. No hay, pues, en su terminología ni mucho menos en su línea de problemas de fondo, ningún rastro de contemporización existencialista. Y la razón es sencilla: el tomismo entraña un modo de filosofar antitético al existencialismo, por sus principios, métodos y objetivos.

Verdad que la problemática filosófica contemporánea, al poner sobre el tapete estudios y especulaciones sobre la existencia y el ser, exige una genuina metafísica del ser y de la existencia. Meta que se han propuesto tanto el existencialismo como el tomismo. Cada uno a su manera, si bien el tomismo con una ejecutoria que tiene de existencia bastantes siglos y con un método, como dijimos, antitético al divulgado hoy por los existencialistas.

Dicho de otro modo: desde el momento en que se admita una existencia humana desesencializada, por mucho que se hable de existencialismo, el tomismo nada tiene que decir. Sin la esencia, la existencia se desvanece en la nada y en el absurdo. Son consecuentes los existencialistas que así lo proclaman. Tan consecuentes como los tomistas que, al criticarlos, sostienen que todo intento de suprimir y aniquilar la realidad de la esencia suprime y aniquila el núcleo profundo y oculto del ser existente, cegando la fuente de todas sus determinaciones concretas.

Por ello es perfectamente consecuente el P. Ramírez, cuando al hablar de la existencia o de la vida de cada cual, tal como lo hizo pródigamente en su libro sobre *La Filosofía de Ortega y Gasset* y en los que le siguieron sobre el mismo tema, aun acen- tuando la primacía ontológica de la existencia, muestra siempre su íntima vinculación con la esencia:

¹ Ibid., p. 84.

tituyen el ser concreto. Con la materia y la forma, y por su unión, se permanece en el dominio de la esencia. Ciertamente que lo que Santo Tomás dice de la persona permanece ininteligible si no se la considera como subsistente, es decir, en tanto que no se la sitúa en el plano de la actualidad existencial. Pero para Santo Tomás la persona no es la existencia. La existencia pertenece a la persona, es acto de la persona. Y la persona es más que la mera unión de alma y cuerpo. ¿Qué añade la persona a esa unión? Este es, precisamente, el problema de la naturaleza de la persona.

En este arduo problema del constitutivo formal de la persona, sostiene el P. Ramírez que es algo positivo, realmente distinto de la naturaleza individual y de la existencia actual; es el término sustancial de aquella, a la que última en orden a subsistir, y es el sujeto inmediato y propio del acto que es existir. Ya en su tesis de Lectorado, *De quidditate Incarnationis*, de 1917, da esta fórmula: «*ordo intrinsecus, immediatus et transcendentalis naturae perfectae ad esse tanquam ad actum proprium suppositi*»¹.

escolástico, en su generalidad, no distinguió entre la esencia como especie y la esencia real ni advirtió los nuevos elementos que se introducen en la realidad esencial a diferencia de la uniformidad conceptual, es ignorar o pasar por alto la aguda conciencia que los escolásticos tuvieron de los diversos modos de ser de la esencia». Vid. P. Artola, loc. cit., p. 302.

¹ Los grandes filósofos y teólogos cristianos tienen un concepto de la persona profundo y valioso: individual, sustancial y espiritual. Aunque se revele o se expande en los actos de conciencia o de libertad, es algo más profundo y consistente que lo que supone el concepto dinámico, fenomenológico o psicologista, según lo exponen Descartes o Kant, Bergson o Max Scheler... Ciertamente los grandes filósofos y teólogos cristianos tienen diversidad de opiniones sobre el constitutivo formal de la persona o personalidad ontológica. Hay quienes sostienen que no añade a la naturaleza humana más que dos negaciones: la incommunicabilidad y la inausuntibilidad. Es la posición de Escoto, frecuente entre los nominalistas y posteriormente en Molina; según otros, es la *perseitas existendi*, o *modus quidam substantialis subsistentiae*, posterior a la existencia misma, que hace a ésta incommunicable: una perfección sustancial añadida a la existencia, como sostiene Suárez, que no admite composición real de esencia y existencia, pero sí de existencia y subsistencia; otros como Medina y modernamente el cardenal Billot, Pegues, Boyer..., la consideran algo positivo realmente distinto de la naturaleza, pero no otra cosa que la existencia actual, realmente distinta de la naturaleza... Al principio de esta escuela, figura la noción brevísima de Boecio, *rationalis naturae individua substantia*, que el cardenal Cayetano precisó de la siguiente forma: *Ad rationem suppositi requiruntur quinque conditiones, scilicet quod sit substantia, completa, individua, subsistens, incommunicabiliter. Substantiam propter accidentia; completa, propter partes; individua, propter speciem; subsistens, propter Humanitatem Christi; incommunicabil-*

lista, subjetivista, fenomenalista, con su concepción antropocéntrica, como si el hombre pretendiera liberar su obrar moral de todas las leyes y normas objetivas. Y no hay duda de que con el nombre de metafísica de la persona, cuando no se expone con profundidad, se suele encubrir muchas consecuencias disolventes de un subjetivismo existencialista.

Así, el pensamiento de Santo Tomás no se traduce fielmente cuando, por ejemplo, el mismo Maritain, tan preocupado por el personalismo, escribe: «*je suis tout entier individu et raison de ce qui me vient du corps, et tout entier personne en raison de ce qui me vient de l'esprit*»¹. La realidad es que no hay ninguna disociación en el ser concreto que llamamos hombre, entre su individualidad y su personalidad; y mucho menos todavía puede existir una dualidad entre su cuerpo, que representaría su individualidad, y su alma que constituiría su personalidad. La unidad de la persona es la singularidad de este individuo único que subsiste en carne y en alma.

Por olvidar esta doctrina, hoy el problema de la persona es enfocado casi exclusivamente desde un punto de vista psicológico y ético, con preocupaciones esencialmente sociales, políticas y económicas. Se olvida su dimensión ontológica, que es el soporte de su originalidad psicológica, de su valor moral y de su destino espiritual. Así Santo Tomás cuando trata de moral en la segunda parte de la *Suma*, enfoca su doctrina como actividad de la persona, pero la estudia como imagen de Dios, según dice expresamente en el prólogo de la *Prima Secundae*. La persona no pierde importancia en la moral tomista. Mas Santo Tomás se propone determinar los principios de la acción humana en tanto que humana. Principios que abarcan al hombre como naturaleza. La persona interviene en la relación de estos principios. De esta manera Santo Tomás evita el subjetivismo en la ética y la reducción de la persona a una simple categoría moral².

Para Santo Tomás la persona que existe *per se et in se*, no subsiste *a se*. No se identifica ni a su existencia ni a su naturaleza. La distinción entre esencia y existencia marca todo el ser creado y se atestigua en la persona humana por la distancia entre

¹ MARITAIN, J.: *La personne humaine et le bien commun*, en «Revue Thomiste», XLVI, 1946, p. 251. Vid. su refutación en FOREST, M.: *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, pp. 255-256. Sobre el particular, *La Summa Theologica*, III, q. a. 1 ad 2.

² Vid. lo que en *De hominis beatitudine* dice el P. Ramírez de specificatione actus humani in genere ex fine, I, p. 256, Madrid, 1942.

armónica entre la esencia y la existencia. Y hasta la fecha, en este sentido, no ha sido superada la concepción de Santo Tomás, basada en Aristóteles y perfeccionada a lo largo de los siglos.

Santo Tomás, que no es esencialista ni existencialista, es filósofo del ser, forma trascendental, que se encuentra verificada realmente en todos los entes, en todo lo que *es*, según la dualidad de esencia y existencia en su unidad proporcional o analógica.

Según esta concepción todo análisis del ser —tanto lógico o de su idea, como gnoseológico y metafísico— lleva necesariamente a establecer la dualidad de esencia y existencia en el seno mismo e intimidad del ente en cuanto tal, y por lo mismo de todos los seres. Esta posición se diferencia del existencialismo, pues al desesencializar éste el ser reduciéndolo a mera existencia, falseó ya en su origen toda la metafísica. Pero se diferencia también de los filósofos esencialistas, que poniendo el acento en la esencia hasta absorber en ella la existencia, deformaron también la recta concepción filosófica. Según dice el aforismo escolástico, «la existencia no puede ser objeto de una abstracción perfecta». Pero si estos términos no fueran análogos no podrían significar algo que está fuera del orden de las esencias¹.

Esencia y existencia aparecen, pues, como dos elementos distintos e igualmente intrínsecos del ser, mutuamente condicionados y connotados. Esta dualidad de composición en la estructura del ser se explica partiendo de la base de que varios elementos reales no pueden unirse para formar una unidad substancial, a no ser que se comporten como potencia y acto. Mas la existencia es el acto último del ser, la que actualiza y da realidad a la esencia. La distinción entre lo posible y lo actual no ha de reducir la esencia a pura idea. Esta distinción entraña en Santo Tomás dos principios reales, de tal modo que la perfección del existir es distinta de la perfección propia de la esencia.

Por ello critica el P. Ramírez la doctrina de Descartes, de gran influencia en el pensamiento moderno, según la cual, así como la esencia del cuerpo consiste en la extensión o cantidad, la esencia del alma consiste en el pensamiento o pensamiento siempre actual e inseparable del alma, de tal suerte que sin él dejaría el alma de existir. Pero el hombre no es alma sola, como pensaba Descartes; ni el alma revestida del cuerpo, según opinaba Platón. Para todo tomista tal concepción es falsa, porque entonces «el hombre no sería ser por sí, sino por accidente; ni pertenecería a la

¹ *De ordine...*, pp. 180-181.

mada. Sin ella la misma esencia resulta ininteligible, pues así como una pura existencia, vaciada de la esencia, se reduce a la nada, así también una pura esencia sin connotación a la existencia se diluye en algo contradictorio: sería un modo de existir sin existencia. La esencia es el punto central de la visión intelectual; la existencia está dada en ella indirectamente, como término al que necesariamente apunta.

Estar en contacto sano y no morboso con nuestro mismo ser es algo que se confunde con la verdadera autenticidad, bien se mire como naturalidad sin aditamentos postizos, o como serenidad en donde encuentra su equilibrio la existencia, que fundada en el ser sirve para la vida.

Sin embargo, una visión panorámica del pensamiento contemporáneo nos muestra que su nota más saliente —trátase de pragmatismo, vitalismo, existencialismo, personalismo, Teología kerigmática, Teología viva del Dios viviente...— es su concepto de la vida en el sentido que al menos le da la filosofía moderna: como separación de la inteligibilidad y de la percepción consciente psíquica y ética del ser. Y esto es tanto más de resaltar en cuanto que el criticismo de los últimos tiempos se ha esforzado en darnos una visión del pensamiento clásico o tradicional de Occidente, como si éste estuviese siempre afectado por el signo de un exagerado esencialismo. Así cuando este criticismo habla de la racionalidad tiende fácilmente a la caricatura conceptualista, a una especie de huida del realismo, como si la inteligencia estuviese siempre disociada de la vida, cuando vivir —el P. Ramírez no se cansó nunca de insistir en ello— no es solamente vegetar o sentir, sino también y principalmente pensar y trabajar conscientemente: o sea la vida consciente, afectiva o intelectual. Dentro, pues, de la vida concreta de cada cual están sus pensamientos y sus ideas. Entonces, se pregunta el P. Ramírez:

«¿Por qué se impugna el valor objetivo de la idea en nombre de la vida? Si vale la vida, ¿por qué no ha de valer el pensamiento, que es su parte más noble y principal? Y si no vale éste, ¿por qué ha de valer la vida? ¿y cómo sabemos el valor de la vida sin pensarlo?»¹.

Otro tanto podemos decir de las primeras nociones o primeros principios, que son como el quicio sobre el que gira toda la ciencia y toda la filosofía, cuya negación trae consigo necesariamente

¹ *Ortega y el núcleo de su filosofía*, p. 12. Madrid, 1959.

es comunicarse uno mismo en tanto se está en acto, y puesto que la naturaleza divina es supremamente acto se comunica supremamente y de todas las maneras posibles. Una de esas maneras es engendrar un ser de igual naturaleza, cosa que se produce en la generación del Verbo; otra es crear, es decir, acto de ser, hacer que otros seres sean. Así puede concebirse a la vez y bajo la misma relación, que Dios sea inmóvil y que, sin embargo, cree, engendre y proceda. De este modo se sale del mundo pagano de Aristóteles para entrar en el mundo cristiano de Santo Tomás. Sin embargo, en la misma Escolástica, para muchos suarezianos, Dios no tiene la inmutabilidad dinámica de un acto de ser, sino la otra, completamente estática, de una perfección que consiste solamente en seguir siendo eternamente lo que es. Santo Tomás, en cambio, sin dejar de afirmar que Dios es inmóvil, no se equivocaba sobre la naturaleza de su inmovilidad. Sobre el particular ha insistido últimamente Gilson, y como buen historiador no se le ha pasado por alto la trascendencia del pensamiento de Santo Tomás avivado por la problemática de nuestro tiempo.

Pero el P. Ramírez estaba convencido de la originalidad de este pensamiento desde que comenzó su carrera de escritor. Sin embargo, tan firmemente centrado en esta problemática crucial, en vano buscaremos en él rotulaciones para la galería, servidumbres de microhistorias o *slogans*, a que tan aficionados son hoy muchos lectores. Era tal su extraordinaria clase de pensador y, en buena medida también, su singular talante que le repugnaba profundamente todo lo que significase vana notoriedad. Nada como esto le parecía más alejado de los serenos campos de la sabiduría. Con su arraigadísimo sentido del orden, su sin par conocimiento de las fuentes que maneja, apartado de resonancias pasajeras, consideró mucho más necesario e ineludible detenerse en el estudio, exposición y resolución de las dificultades que entrañan estos importantes problemas, de los que tanto se habla aunque no sean siempre debidamente comprendidos. Y por veredas que han cruzado muy pocos, lejos del mundanal ruido, es por donde ha de seguirse y valorarse el pensamiento del P. Ramírez. Para conocerlas y dar con la meta que él consiguió, hemos de estar muy seguros de distinciones y precisiones, como él lo estuvo, lo que no es del todo fácil. Sobre algunas de ellas se ciernen tantos prejuicios como oscuridad. Otras, en cambio, nos pueden resultar tan simples como inusitadas.

conocimiento en la forma más completa posible, pero los hombres se han quedado demasiado tiempo con respuestas vacilantes o negativas de sus problemas»¹.

Por otra parte, los frutos de los neopositivismos, que reducen la actividad a la de las ideas reflejos de hechos dados y de resultados determinados, están a la vista de todos.

De ahí la importancia que, dentro de una metafísica natural, concede el P. Ramírez a la doctrina de la inteligencia humana, empezando por las nociones, que no son el resultado de una adición, sino de un análisis que esclarece el dato de la percepción, sin necesidad de recurrir a un conocimiento *a priori* del mundo ni tampoco a las ideas innatas, sino a un *lumen naturale* capaz de esclarecer la experiencia de lo percibido. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, praeter ipsum intellectum*, formulación básica con la que se explica los inteligibles primeros fundamentales, ser, unidad, verdad y bien, con los principios correspondientes que los determinan. La posibilidad de la experiencia inmediata y su estructuración inicial en la misma esfera sensible, como fundamento del conocimiento absoluto de lo inteligible, no anula la distinción entre los dos órdenes predicamental y trascendental. Todo un problema que se centra en la presencia virtual del ser, pues conocer los primeros inteligibles es una acción que se sigue de la misma naturaleza humana. De ahí que esta teoría del conocimiento no puede ser confundida con una teoría representacionista del conocer, sino que debe formularse en definitiva en términos de existencia y de acción para servirse en términos de ser y participación. Ser en el ser de los seres, lo que hace que los seres sean, pues el ser es más íntimo a cualquier cosa que aquello por lo que el ser es determinado.

Ya de antiguo se ha hecho observar que nuestro conocimiento intelectual, referido inclusive a la realidad intrahumana, está afecto por una inevitable abstracción y un procedimiento analógico comparativo². Tan peculiar modo de conocer intelectual obliga fundamentalmente a distinguir el modo de la realidad y el modo de conocerla.

¹ HAWKINS, D. J. B.: *Problemas cruciales de la filosofía moderna*. Madrid, 1965, p. 218.

² Estas materias tan fundamentales, abstracción y analogía, han sido tratadas a fondo por el P. Ramírez desde la publicación de sus primeros escritos: *De ipsa philosophia y De analogía...*

go el juicio más primigenio no puede ser singular, sino universal, mejor dicho, universalismo ¹.

Por ello, toda concepción activista del ser en función con el espíritu, tesis totalmente apriorística, imposibilita entender el pensamiento de Santo Tomás sobre el ser y la esencia en sus relaciones con el ente. No puede identificarse la abstracción activa —acto de la mente— y la abstracción fundamental o abstrahibilidad, que es la capacidad del ser para terminar un acto mental. Santo Tomás no confunde nunca el *lumen intellectus agentis* con la luz del mismo ser, ni el *ens in communi* con un *ens rationis*. El ser que es el *lumen intellectus*, no se identifica con el ser aprehendido por él en una inmanencia perfecta. Que Santo Tomás defina siempre este *lumen naturale* en función de su actividad no tiene nada de reprochable, porque la esencia o ser de toda facultad o *virtus* consiste precisamente en su ordenación trascendental a la operación. Por ello, la consideración desde el punto de vista de la actividad coincide aquí con su apreciación desde el de su propio ser.

No obstante, la subjetividad humana como fundamento de la revelación del ser y de la hermenéutica de la revelación divina, adquiere actualmente singular significación en el pensamiento de Karl Rahner. En el reciente Congreso Tomista Internacional, Cornelio Fabro ha dedicado su ponencia ² a la posición estrictamente filosófica de Rahner, que reduce la metafísica tomista a la metafísica existencial o analítica del hombre, de fuerte impronta heideggeriana. Rahner, que está en la línea del P. Maréchal, cree que su solución está de acuerdo con Santo Tomás. Pero, como ha expuesto con claridad Fabro, el pensamiento de Rahner sobre

¹ De ordine, p. 73. Vid. sobre la línea emprendida por el P. Marechal la elucidadora crítica del P. B. Turisand, O. P., al libro de P. I. B. Lotz, S. J., *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentalis explicata* (1958), en «La Ciencia Tomista», núm. 272 (1959), pp. 664-666.

² FABRO, Cornelio: *Antropologia esistenziale e metafisica tomistica*, en *De homine, Studia hodiernae antropologiae*. Acta VII Congressus Thomistici Internationalis. Vol. I. Romae, 1970, pp. 105-109. Este autor, en la parte final de su *Historia de la Filosofía*, (vol. II, pp. 702-708), al ocuparse de los puentes tendidos entre algunos autores modernos escolásticos y el idealismo alemán, no saca las consecuencias que expone en la mencionada ponencia. En ella cita elogiosamente la obra del tomista laico, especialista en Hegel, que se ocupa del mismo tema: LAKEBRINK, B.: *Klassische Metaphisik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Antropozentrik*, Freiburg i. Br. 1967, autor también de *Die europäische Idee der Freiheit*, Leiden, 1968, Bd. I.

sarse en una palabra: orden, producto del juicio de la razón basado en la realización metafísica y analógica del ser.

La Filosofía de Ortega y Gasset. En esta última, cuando critica la tesis de los que sostienen que el hombre no es un animal racional, hace la defensa más profunda y nítida que en castellano puede leerse de la racionalidad. Pues para el P. Ramírez «no es la razón ni el pensamiento mismo actual lo que entra en la definición del hombre cuando se dice que es un animal racional, sino la racionalidad. Y ésta, no es cuanto puede significar un mero hábito o habilidad de razonar, ni tampoco una potencia o facultad razonada, sino su raíz primera, que es la misma esencia del alma humana, en cuanto que a la vez es el alma y espíritu: pues de tal manera anima o vivifica al cuerpo por sí misma, que no queda aprisionada en él, sino que supera sus capacidades, y conserva su ser aunque se separe del cuerpo por la muerte. La racionalidad es algo sustancial como el alma misma: la potencia o facultad de razonar es algo consiguiente que naturalmente le pertenece como una propiedad o cualidad natural; el acto de pensar o discurrir es el ejercicio de esa facultad, y el hábito o habilidad de razonar es una cualidad adquirida por dicho acto y consolidada por repetición del mismo» (p. 227). No posee el hombre ideas innatas. Todas son adquiridas, pero «el entendimiento humano, concedido al hombre junto con su alma, es de suyo pura potencia de entender, sin acto alguno» (p. 229). Si se llama pasivo el intelecto, es «en cuanto que está en pura potencia para recibir cualquier inteligible, y no se reduce al acto sino cuando de hecho lo entiende» (p. 230). Entre las cuatro acepciones que tiene la palabra *intellectus* en el pensamiento escolástico (la facultad de entender, el hábito de los primeros principios de dicha facultad, el acto de entender y el término o producto formal del mismo, que es su verbo mental) cuando nos limitamos a su naturaleza en cuanto tal, esa misma naturaleza se confunde con la evidencia objetiva e inmediata de las primeras nociones y de los primeros principios. Es criterio infalible de verdad. Nuestro entendimiento no puede engafiarse sobre ellos. Es su misma naturaleza quien lo impone (pp. 288-289). Así el intelecto recae en primer lugar sobre los principios en sí mismos, y después, por medio de dichos principios, pasa al conocimiento de las conclusiones» (página 235). Así «en el puro *intellectus*, que es únicamente el de los primeros principios de suyo evidentes, no se da ni hace falta una cogitación precedente ni concomitante» (p. 270). Por ello puede decirse «realmente, el primer principio del intelecto es su primer juicio o su primera enunciación. Ahora bien, el primer juicio del intelecto es aquel cuyos términos son los primeramente aprehendidos por él...», de tal modo que hay una doble operación en el intelecto: «la simple aprehensión o inteligencia de los términos indivisibles y el juicio que une o separa unos términos de otros. En ambos se da siempre algo primero... Y lo primero que sea en la simple aprehensión es lo primero que cae en el concepto del entendimiento, es decir, el ser o el ente...» (p. 333). Propiamente entender «significa un conocimiento simple y absoluto, en cuanto que el que entiende lee en cierto sentido la verdad adentro, en la misma esencia de la cosa entendida». De ahí que en el pensamiento escolástico se diferencia el *intellectus* de la *ratio*, pues «razonar designa un conocimiento completo y discursivo, en cuanto que, comparando una cosa con otra, venimos en conocimiento de la una

mente, reflejando, de algún modo, algo de la luz, variedad y riqueza que les sale sin esfuerzo, con todo el misterio del mundo y su profundo e ineludible anhelo de expresarse.

Una vez más insistimos que no es fácil ni cómoda la tarea filosófica. No todos tienen acceso a sus cumbres, aunque una vez arriba, quienes descienden de lo más elevado nos aseguren que no era tan difícil la ascensión. La verdad es que en cada generación pueden contarse con los dedos de la mano quienes hayan triunfado brillantemente en la empresa. Los más seguimos dando vueltas y más vueltas. Abundan los que se han perdido en la niebla o han equivocado la ruta, o se han desmayado en un cansancio del camino abandonando la partida, conformándose con mirar de tarde en tarde la vereda que les hubiese gustado seguir y no siguieron. Sobre todo fastidia que entre los filósofos proliferen hoy tanta gente sofisticada, turbulenta y soberbia, que suele airear demasiado sus insignificantes hallazgos.

Pero la buena filosofía exige el grado sumo y también un ánimo supremo. El filósofo ha de saber dividir el todo y ha de prepararse para una escalada, con una gran confianza en la inteligencia, consciente de lo que ha de analizar y de remontar de solución en solución. A veces las cuestiones se le enredan como si fuesen cerezas, otras se admira de la transformación enigmática, las más de las veces breve y sencilla, de la realidad, obteniendo, una a una, las respuestas a las más importantes preguntas de la existencia. No deja de pensar si al adquirir sabiduría ha perdido frescura, pero cuando ve cómo todo se ha ordenado en su sitio, en su grado preciso, sabe que la filosofía no le ha sido ingrata y experimenta uno de los goces más hondos de esta vida: la felicidad especulativa. El P. Ramírez, que ha hablado magistralmente de ella, la conoce.

El sabe profundamente que el mundo es mundo, no con unidad de esencia o de substancia sino con unidad de orden, bajo un regidor supremo que es Dios. Sabe también, y lo lleva muy marcado en su espíritu, que todo lo que se ordena a un fin debe serle proporcionado, y tanto mejor será cuanto más proporcionado sea y más eficazmente conduzca a él. Sabe, además, que el todo puede dividirse en integral, unívoco y potencial o análogo. Especialmente de los términos análogos, que son racionales, coherentes, ordenados, sabe como muy pocos han sabido de ellos en la historia de la humanidad. Y con qué esmero se detiene analizando las condiciones del orden: pluralidad, distinción, desigual-

Todo ello girando siempre en torno a lo verdadero y a lo inadecuado, al ser y a la vida, que es el punto en que hemos centrado una visión sintética del pensamiento del P. Ramírez. La fecundidad de un pensamiento así, se ve con toda claridad cuando lo cotejamos con otros distintos, tal, por ejemplo, como recientemente ha hecho el P. Derisi en su libro *El último Heidegger*, al estudiar las aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de este filósofo y la ontología de Santo Tomás; o tal como ha estudiado el P. Artola *Sobre la Esencia de Zubiri*, o el P. Urdanoz, al enfocar el existencialismo en general...¹. Pero sin alejarnos demasiado con otros modos de pensar ajenos al del P. Ramírez, piénsese, por ejemplo, en la reseña crítica que le dedicó al libro *Filosofía del Saber*, de un excelente escolástico como es el Prof. Leopoldo Eulogio Palacios.

A juicio del P. Ramírez se hace en esta obra un uso de la pura formalidad lógica que «no se puede aplicar en todo su rigor fuera de su propio objeto, que es el ente de razón, so pena de convertir todas las ciencias en Lógica formal. En las demás ciencias, que versan sobre entes reales, la pura forma lógica es meramente instrumental y no rebasa la dialéctica. Siendo lo principal y más importante la materia o el contenido real de los términos y proposiciones que se ponen en juego en sus demostraciones respectivas».

Idéntica posición puede apreciarse cuando en esta misma crítica enfoca el contenido de la ética que distingue cuidadosamente del de la prudencia, si bien las dos son virtudes intelectuales de todo el agible humano.

Para el P. Ramírez «la prudencia es más práctica que la ética, por ser de lo agible en cuanto agible según toda su concreción y particularidad, mientras que la ética se remonta a las especies y géneros de los actos humanos y a los principios universales del orden moral por los que se rigen y regulan. En comparación, pues, de la prudencia, la ciencia moral tiene mucho de saber especulativo». Aun concretando el P. Ramírez que la moral es una ciencia *sui generis* en el orden de las ciencias, acentúa también que

¹ DERISI, Octavio N.: *El último Heidegger*. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás, Buenos Aires, 1968; ARTOLA, J. M.: *En torno a Sobre la Esencia de Xavier Zubiri*, en «Estudios Filosóficos», núm. 30, mayo-agosto de 1963, Las Caldas de Besaya; URDANOZ, T.: *Existencialismo y filosofía de la existencia humana*. Aparte de «Estudios Filosóficos», vol. IX, enero-abril de 1960.

él lo hizo, en el estudio de la Escolástica. Y es para sorprenderse, pero mucho más para admirarse de lo realizado por él en nuestro tiempo. Que estaba extraordinariamente dotado para ocuparse de otros tipos de pensamiento lo prueba por sí solo su obra sobre Ortega. Es preciso estar muy impuesto en la bibliografía orteguiana para valorar justamente lo que supuso su aportación en el momento preciso en que fue publicada. Algo similar pudo haber hecho con otros pensadores o filósofos de campanillas y, sin embargo, prefirió escribir libros como el *De auctoritate doctrinali Sancti Thomae Aquinatis*, o sus mejores tratados siempre *secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*... Quienes han convivido con él, como Cornelio Fabro, cuyo testimonio ya hemos citado, han sabido valorar lo que ha significado como fuente de iluminación para el espíritu y como estímulo su «intacta fidelidad en el estudio de Santo Tomás».

¿Qué es un tomista?

Sobre todo entre sus primeros escritos, contemporáneos de sus estudios en torno a *De analogía* y a *De ipsa philosophia*, hay un artículo, *¿Qué es un tomista?*, cuya modernidad de espíritu nos admira aun hoy. Escrito en plena juventud, cuando su autor contaba apenas los treinta años, por lo penetrante de su visión, de pocas figuras como de la del P. Ramírez podrá decirse que no ha sufrido vacilación alguna de base a lo largo de su fecunda carrera. De él puede noblemente escribirse: *semper idem*, lo que es atribuible, tanto a sus cualidades personales como a sus maduras vinculaciones de escuela, asimiladas profundamente por él desde muy pronto.

Siempre ha sido plenamente consciente el P. Ramírez, como se advierte en este artículo, de que «la vida intelectual es tanto más perfecta cuanto más íntima e immanente, y, por tanto, menos mecánica y rutinaria»; y que «la fecundidad es una propiedad de la vida perfecta y la vida no existe en abstracto, sino en algún sujeto vivo»¹. Por otra parte, le gustaba insistir ingeniosamente en que «tomista no es uno que *toma* de Santo Tomás lo que viene en talante», sino que «participa o tiene o aspira a tener el espíritu de Santo Tomás», de tal modo que no es posible definir un tomista sino en orden a Santo Tomás, teniendo siempre presente que «es un espíritu obsesionado por el problema de Dios, al cual dedicó todas las energías

¹ *¿Qué es un tomista?*, en «La Ciencia Tomista», núm. 27 (1923), p. 164.

barse fácilmente que esto es así desde un punto de vista rigurosamente peripatético¹.

En esta obra, al hacer su división de las distintas partes de la Filosofía, muestra especial empeño en demostrar que así como para los antiguos griegos el nombre de Filosofía significaba la Sabiduría humana toda entera, para los modernos, la parte más elevada de ella es la Metafísica, pero esto de un modo desconocido en la Antigüedad clásica, que no violentaba el sentido propio de la palabra Filosofía (o Sabiduría), ni lo reducía a aquella parte de la misma que es como el centro de atracción de todas las otras. Pero no todo en filosofía es la ciencia de las cosas por sus causas últimas. Como sostiene el P. Ramírez, el conocimiento perfecto debe determinar las causas propias de su objeto, bien sean próximas o últimas, y es evidente que la determinación de las causas últimas supone la previa determinación de las próximas. ¿Qué conveniencia sigue estableciendo una diferencia radical entre el conocimiento de las causas próximas y de las últimas? La respuesta del P. Ramírez, verdadero maestro del orden filosófico, puede suponerse fácilmente al advertir el celo que pone en encajar en su lugar propio a los conocimientos físicos y matemáticos, lógicos, éticos, jurídicos..., ordenándolos a los conocimientos que son el último fin de la Filosofía y su coronamiento y cima.

Se comprenderá, pues, que pocas cosas podría disgustarle tanto, como la expresión, tan difundida, de que «el hombre es un animal metafísico».

«El hombre —recalca el P. Ramírez— no es un animal metafísico, sino literal y propiamente físico, compuesto de alma racional y cuerpo como de forma y materia. Por eso también su intelecto es más bien físico que metafísico». «El objeto propio del intelecto humano es el ser físico o sensible: *ens in sensibilibus, ens concretum quidditati sensibili*. Todo nuestro conocimiento natural, en el estado presente de unión del alma con el cuerpo, arranca de los sentidos. Pero éstos no nos revelan la íntima naturaleza de las cosas, sino sus accidentes o cualidades exteriores, y muchas veces no todos ni perfectamente. De donde resulta que, aun de las cosas sensibles que tenemos ante los ojos, conocemos muy pocas esencias, y éstas muy imperfectamente»².

¹ Vid. el prólogo de Jesús GARCÍA LÓPEZ a su traducción de esta obra con el título *El concepto de la Filosofía*, Madrid, 1954.

² *La Filosofía de Ortega y Gasset*, pp. 346-347.

hombre no es un animal metafísico sea uno de nuestros más eminentes metafísicos, de los más grandes de nuestro tiempo, reconocido universalmente por los más exigentes especialistas desde la temprana publicación de su obra sobre la *Analogía*. No es, ni mucho menos, desdén por la Metafísica lo que reflejan sus palabras, sino un profundo amor y sabiduría que le hacen reaccionar ante tantas pseudofilosofías que hoy circulan con plena luz verde en nuestros medios cultos o académicos.

El argumento sociológico

Precisamente la endeblez metafísica es el mejor caldo de cultivo para tanto filomarxismo que hoy se ve por todas partes. Y esto lo saben bien los buenos metafísicos, como el P. Ramírez. No es mejor metafísico quien más exagera sobre la Metafísica, sino quien mejor acierte con sus justos límites. No más, pero tampoco menos. Es la mejor ley aristotélica; con su metafísica tomista del conocer —que supone la posibilidad de la experiencia inmediata y su estructuración inicial en la misma esfera sensible, como fundamento del conocimiento absoluto de lo inteligible, orientación resueltamente realista en la prioridad del ser sobre el pensamiento— se comprende, por ejemplo, la fundamentación de una sociología tan científica como la definida por Le Play, de la que tan magistralmente ha hablado Christopher Dawson¹.

Permítaseme este pequeño paréntesis, que en el fondo es tan sociológico como metafísico, pues se trata de una sociología que consiguió dar a la sociedad una interpretación económica evitando el determinismo parcial de la hipótesis marxista. Demostró la influencia de los factores geográficos en la vida social de una forma mucho más exacta y científica que lo hicieron Buckle o Ratzel, y avanzó una interpretación biológica de la sociedad que no tiene nada en común con las generalizaciones semicientíficas o semifilosóficas de autores como Herbert Spencer. Le Play adoptó como base el estudio de la familia, de acuerdo con su circunstancia geográfica y económica concreta, y analizó su vida social y su estructura en términos de lugar y trabajo. Su gran obra *Les Ouvriers Européens*, que apareció en 1855, se basó en la observación directa de sus modos de vida y en el análisis meticuloso de sus presupuestos familiares. En cuanto sociólogo se acercó más

¹ DAWSON, Christopher: *La sociología como ciencia*, en *La Dinámica de la Historia Universal*, Madrid, 1961, p. 27.

cómo puede obtenerlo si no supera el puro conocimiento sensitivo con nociones verdaderamente trascendentes que sirvan de apoyatura a la ciencia. Y esto podemos preguntárselo a los sociólogos positivistas, de tinte más o menos seudomarxista, y también al sociólogo liberal, que en cuanto liberal, no quiere saber del bien ni del mal en sí, no estando por ello mucho mejor calificado para ver más allá de los simples datos.

El objeto de la Metafísica

Bien es verdad que hoy, a juzgar por lo que se escribe en tantos libros, y no nos referimos ahora a los sociológicos sino a los propiamente filosóficos, la verdadera especulación, la ineludible contemplación metafísica, parece estar en baja. Los activismos y desconsideraciones ante el espíritu nos cercan por todas partes. Pero las prerrogativas de la naturaleza humana no están por ello derogadas. Todavía sigue siendo cierto que nadie puede vivir sin placer y, como dicen Aristóteles y Santo Tomás, «quien no es sensible a la felicidad espiritual descende a la delectación carnal»¹.

Y quién duda que la voz solitaria y profunda que, en medio del bullicio mundano, sabe despertar en el hombre la idea adormecida de elevación o grandeza oculta en el fondo de su alma, no tiene más que un significado: la realidad de que todos piden a la tierra lo que ésta no puede darles. La verdad que expresó de una vez para siempre Pascal: *l'homme passe infiniment l'homme*².

Pero esta cuestión de la trascendencia, que es la propiamente metafísica, ha de plantearse en todo su alcance y profundidad, desde su raíz. De ello trata del modo más inequívoco el P. Ramírez en su obra *De ordine*: el objeto propio y directo de la Metafísica —escribe— es el *ser real*, en cuanto *esencia*, y en cuanto *común a los diez predicamentos*. Un estudio científico, adecuado del ser, así entendido, exige remontarse al conocimiento de su causa, y así se llega al conocimiento de Dios. Dios, por tanto, no entra en la Metafísica como objeto propio y directo sino como objeto indirecto, *in obliquo*, como causa del propio objeto³.

¹ Aristóteles: *Eth.*, X, 6; Santo Tomás: *S. Theol.*, II-II, q. 35, a. 4, ad 2.

² Pascal: *Pensées*, ed. Brunswick, p. 434.

³ *De ordine*, Sect. III, cap. 1, art. 5, p. 205, n. 609; *Ibid.*, p. 210, n. 624. Vid. también el artículo del P. Victorino Rodríguez, O. P.: *El ser que es objeto de la metafísica según la interpretación tomista clásica*, en «Estudios Filosóficos», n. 37, p. 473, Las Caldas de Besaya, septiembre-diciembre 1965.

de tantos términos de la pseudomística hideggeriana —*absolute Offenheit, Seinsverborgenheit, Seinsvergessenheit...*, que están muy lejos de la auténtica sobriedad de la metafísica clásica, de su sentido de la razón...?

Por poco que se estudien las obras del P. Ramírez, se comprenderá fácilmente que rezuman, como la de cualquier buen escolástico, realidad por todos los poros, lo que le hacía ver con toda lucidez que el hombre, *ignorante por naturaleza*, nace *naturalmente privado* de toda perfección moral e intelectual, pero nace al mismo tiempo *naturalmente capaz* de ellas hasta su grado más perfecto en el conocimiento y el *amor natural de Dios* como primer principio y último fin de su propio ser, y *naturalmente desea* llegar a esa última perfección en esta o en la otra vida¹.

A juzgar, sin embargo, por lo que se lee en una literatura filosófica superficial, se tiende a dar del tomista una imagen en la que no se ve por ningún lado su innegable grandeza, tanto por su espíritu como por su actitud, pasándose por alto, las más de las veces, que el sólo concepto de filosofía en Aristóteles y en Santo Tomás tiende a perfeccionar a todo el hombre, según el intelecto (filosofía especulativa) y según la vida (filosofía práctica), siendo el resorte primero y fundamental de la filosofía y del filosofar, según ellos, no la mera curiosidad, sino la menesterosidad sentida y el deseo de ser feliz o dichoso, alcanzando la última perfección de que es capaz el hombre. Así resulta natural que los grandes filósofos fuesen a la par grandes teólogos: Platón y Aristóteles en la Antigüedad clásica; los Santos Padres, los grandes Doctores de la Iglesia en la Edad Media; lo más cotizado del pensamiento moderno.

Es verdad que las relaciones entre Filosofía y Teología o pensamiento religioso se ha prestado en general a diversas interpretaciones a lo largo de la historia, y más concretamente en el pensamiento católico. En este particular la actitud del P. Ramírez es la más inequívocamente filosófica. Sostuvo siempre, siguiendo la línea de Santo Tomás, que la Filosofía no reviste el carácter de Filosofía si no se la considera en sí misma y sin la función de instrumento al servicio de la Teología. Insiste que ese es el espíritu de la filosofía de Santo Tomás como Filosofía, no el que pueda participar de su servicio a la Teología. El espíritu de una y otra disciplina no puede estar en contradicción con su especifi-

¹ *Pueblos y Gobernantes al servicio del Bien Común*, Madrid, 1956, página 19.

Trasunto de la ciencia divina, que no obstante ser una y simple, lo abarca todo: «*Quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium*» (I, q. 1, a. 3 ad 2).

Este orden es lo primero que se observa en sus escritos. Orden verbal con su sentido de la claridad expositiva y, sobre todo, orden de pensamiento que asombra por su nitidez. El catedrático de filosofía Jesús García López, que le llama «*Thomas redivivus*», señala por ello que la obra que mejor le retrata es su *De ordine placita quaedam thomistica*¹, libro de exposición impersonalizada, escrito a raíz de un artículo encargado por el director de la revista romana *Doctor Communis*, P. Charles Boyer, S. J., y ampliado después a ruego de sus discípulos. En este libro es donde se advierten las aportaciones más personales del P. Ramírez, sin inútiles alardes.

«Nada más arraigado en su espíritu —escribe García López— que la aspiración al orden. El orden resplandece en todas sus obras, cualquiera que sea la materia tratada. Pero en el libro susodicho es el orden mismo el objeto de estudio. Orden, pues, por partida doble: como considerado y como ejercicio. Es la culminación de sus más hondas inclinaciones intelectuales. Y lo asombroso es que en dicha obra apenas habla el P. Ramírez. El libro lleva este subtítulo: *Placita quaedam thomistica*. Dejando, pues, la palabra a Santo Tomás una y otra vez, parece que nada ponga el P. Ramírez de su propia cosecha. Pero lo que pone es justamente el orden, la huella de su genio, que se trasluce en cada página. Por lo demás, este pasar inadvertido, este no dar importancia a sus propias aportaciones, esta acendrada humildad intelectual, era otra de las notas distintivas de su personalidad. Tenía asimismo profundamente arraigada la virtud de la magnanimidad, sobre la que escribió hermosas páginas; y sabido es que la verdadera magnanimidad casa perfectamente con la humildad, pues ambas virtudes tienen el mismo fundamento: la verdad de nuestro propio ser, que es grande en cuanto don divino, pero mínimo en cuanto proveniente de la nada»²

De ordine

Sin embargo, a este libro *De ordine* le espera un futuro en cierta medida ingrato. Inadvertido casi para nuestra crítica, aunque no para la romana, está llamado a ser silenciado, aunque no

¹ Biblioteca de Teólogos españoles, *Salmanticae* (Convento de San Esteban), 1963.

² *In memoriam...*, p. 79.

puede estar en peligro de la noche a la mañana en virtud de amenazas o de irrupciones de otros grupos humanos bárbaros o avaros y envidiosos...»¹.

Dicho de otro modo: el valor de esta obra se mide justamente por su misión, que no colma ninguno de los más famosos diccionarios, léxicos o tábulas que podamos hallar en las más selectas bibliotecas. Al servicio de una descripción del *ordinis stricte dicti*, no sólo *ex parte rerum ordinararum*, sino sobre todo *ex parte ipsius ordinationis*, esta obra supone una mente tan singular y penetrante como una fidelidad subidísima a lo que sin género de duda es la más noble doctrina filosófica y teológica.

Considera el P. Ramírez de justicia llamar a Santo Tomás *doctor ordinis*. Por lo mismo acude a él, consciente de que la idea de orden se presenta con frecuencia en cualquier tema de conocimiento. Sin embargo, no se había hecho nunca una investigación profunda sobre esta materia, lo que no deja de sorprender, pues el concepto de orden sirve de base para conocer mejor otras muchas cosas, e inclusive, cosas fundamentales.

En *De ordine*, como acostumbra en sus libros, el P. Ramírez busca lo esencial, cualidad que en este libro resalta más que en ningún otro. En su proemio explica porqué toma a Santo Tomás como maestro:

«Ni desconocemos, ni mucho menos despreciamos —escribe— a otros maestros. Pero es tan excelente la doctrina de Santo Tomás sobre este tema que le hace acreedor a que le escuchemos como a Doctor Común de la Iglesia en filosofía y en teología. Por lo mismo, con toda intención aducimos y multiplicamos sus propias palabras de tal forma que resulte Santo Tomás interpretándose a sí mismo. Hay otra razón más. Es el hecho de tener él sólo sobre el tema más materia de estudio que todos sus discípulos y expositores juntos».

Comienza el libro con el concepto de orden (Sect. 1, p. 3-17); sigue con una investigación esmerada sobre sus géneros fundamentales y su exacta aplicación a la filosofía, empeñada toda ella en la descripción del orden total del universo (Sect. II, p. 19-185). Finalmente, aplica ese concepto a la armonía que resulta de la ordenación de todos los elementos (Sect. III, p. 187-243).

Al estudiar cuidadosamente todo lo que se refiere al orden —etimología, semántica, requisitos—, y fijar una descripción del

¹ Vid. *Pueblos y Gobernantes...*, pp. 30 y 39; *La Filosofía de Ortega y Gasset*, pp. 231 y 238.

solución el problema del orden. Hay algo fundamental: un punto de partida *a quo*, desde donde se procede, y un punto de llegada *ad quod*, hacia el cual se encamina, lo que se da en la causa final, en la eficiente, en la material y en la formal, lo mismo intrínseca que extrínsecamente, llamada también por algunos causa ejemplar. Otro tanto ha de decirse del orden de las mismas causas sub *aliqua causa causarum*.

Dentro de un marco tan condensado encontrará el lector muchísimas cosas que no sospechaba, pues, cuando se le ofrece oportunidad, plantea el P. Ramírez y soluciona problemas importantes, tanto en el orden filosófico como teológico. Dignas de mención —y sobre ello ha llamado la atención desde el primer momento, el P. Lobato, Decano de Filosofía del *Angelicum*, en la recensión de esta obra¹— es lo que dice acerca de la cualidad y de sus especies, del intellectus —«*habitus immediate iudicativi, scilicet intellectus principiorum et synderesis, consistunt in solis speciebus intelligibilibus*» (p. 73)—, así como lo que expone sobre la analogía entre los varios hábitos entre sí. Con exactitud habla sobre la causa ejemplar en sí misma y en sus diversos modos divinos y humanos, así como de la mutua relación en que convienen las diversas causas con la final. En el tratado de causa halla el problema del orden su solución, de tal modo que resuelve maravillosamente el problema de la participación y el de la analogía, *in qua causalitas, ordo et participatio significantur*. Con lo cual, dicho de otro modo, problemas que hoy se encuentran muy en crisis son solucionados magistralmente en su síntesis doctrinal por el P. Ramírez.

Dos conclusiones, y ambas del máximo interés, se desprenden de esta doctrina: la una se refiere a la naturaleza de la filosofía; la otra, al bien común. Afecta al concepto de filosofía considerar el orden de dos maneras: uno activo, en la línea del orden creado por la razón; otro pasivo, en el orden ofrecido a la razón.

Estudia el P. Ramírez el cometido propio de la filosofía en cuanto sabiduría y los caracteres de cada una de sus partes. Considera que el conocimiento filosófico es un conocimiento adquirido a través de las causas, y demuestra el objeto de cada una de las partes de la filosofía por sus propias causas. Filosofía es ante todo sabiduría y a ella le compete el orden. «*Universa philosophia ut sapientia* —escribe el P. Ramírez— *reducitur ad considerationem ordinis*» (p. 215). También el bien común consiste en el

¹ *Angelicum*, 1964, fasc. 1.

Considerando muy extendido el desorden en el pensamiento moderno, se fijaba de modo especial en que no se suponga la pluralidad y la distinción de las potencias del alma. Modernamente se le ha pretendido negar, so pretexto de que atomiza con exceso la actividad humana y complica innecesariamente su explicación. Porque es todo el hombre —se dice— el que vive, el que siente, el que entiende y el que quiere. La inteligencia del hombre es sentiente; y su sentido, inteligente. En él todo lo mental es biológico y viceversa. Aislar una actividad en una facultad separada de las demás, es simplismo y superficialidad... Para el P. Ramírez este modo de filosofar no es una novedad, sino una vuelta a la infancia de la Psicología.

Según él ha de hacerse ordenada y claramente la «distinción real y esencial entre la esencial del alma y sus potencias o facultades operativas, que a su vez se distinguen real y esencialmente en orgánicas —cognoscitivas (sentidos externos e internos) y apetitivas (apetito sensitivo concupiscible e irascible) y anorgánicas y espirituales —cognoscitivas (entendimiento) y apetitivas (voluntad)». Lo que supone igualmente admitida «la distinción real y esencial entre hábito operativo y facultad del alma, que unas veces es adquirido —natural— y otras veces infuso —sobrenatural—, pudiéndose incluso dar varios hábitos tanto adquiridos como infusos dentro de una sola potencia». Esta doctrina le parece capital y sólidamente fundada. «Costó —escribe— largos siglos llegar a ella, recibiendo su forma definitiva en Santo Tomás de Aquino»¹.

No duda el P. Ramírez que el hombre concreto y singular es el que produce todas sus operaciones como principio *quod*. Sólo que esto no impide, ni mucho menos, que el hombre ejerza todas sus operaciones mediante sus facultades respectivas, que son principios inmediatos *quibus* de las mismas. Es siempre el hombre el que ve, oye y saborea; pero ve con los ojos, no con los pies; oye con los oídos, no con las manos; y saborea con el paladar, no con las espaldas. E igualmente quiere con la voluntad, no con el intelecto; y entiende con éste, no con la voluntad. El orden e interdependencia de las facultades se armoniza perfectamente con su distinción respectiva. Y es precisamente en ello en lo que pone especial empeño, juzgando como un atraso lo que muchos juzgan como progreso o estar *a la page*².

Podemos imaginarnos lo que una mente como la del P. Ramí-

¹ *La esencia de la esperanza cristiana*, Madrid, 1960, p. 191.

² En su encíclica *Humanis generis*, Pío XII ha llamado la atención sobre este punto, criticando tales confusiones. Vid. P. Ramírez, loc. cit, p. 191.

que la más alta inspiración, con frecuencia hasta el punto de que sus argumentos desbordan sensiblemente la última»¹.

Y, al menos en las ciencias del espíritu, Oriente y Occidente, desde tiempos inmemoriales, tienden a coincidir más de lo que generalmente se admite. Así,

«Mencio dijo: El hijo de Clan K'ung (Confucio) escaló la 'Colina del Este' y pensó que el Estado de Lu parecía pequeño; escaló la 'Gran Montaña' y encontró todo-debajo-del-cielo insignificante. El que ha mirado el océano desprecia los otros mares; y el que ha pasado el umbral de los hombres ilustres es severo con las palabras»².

La ciencia para el P. Ramírez³, como para cualquier representante del pensamiento clásico, es, por definición, orden, conciencia, reflexión, espíritu, no letra muerta. Explica que quien cultiva una ciencia ha de ponerse en contacto, convivir, entrar en su espíritu teniendo conciencia de lo que es y de lo que debe ser.

«No es sabio —escribe— en el sentido pleno de la palabra el que solamente sabe, sino el que sabe que sabe y cómo lo sabe: lo cual implica a su vez saber los límites y defectos de su saber, es decir, saber su ignorancia. Saber e ignorar su saber, es ignorancia; no saber y saber su ignorancia, es ciencia. Es el sentido profundo del famoso *scit scire*, de S. Agustín⁴.

El verdadero sabio lo es con mayor razón a medida que nos elevamos en la escala de las ciencias. «Cuando una ciencia es inferior —explica el P. Ramírez— tanto mayores límites objetivos tiene, pero la dominamos más y, por consiguiente, tiene menos límites subjetivos: menos ciencia en cuanto al objetivo o cosa sabida, pero más ciencia en cuanto al modo de saber. Por el contrario, cuando una ciencia es superior, tanto es más vasta e ilimitada en su objeto, pero más limitada en el modo con que lo sabemos, porque la abarcamos y dominamos menos»⁵.

¹ JAEGER, W.: *Aristóteles*, loc. cit., p. 97.

² Cit. por RICHARD, I. A.: *Practical criticism*. Trad. española: *Lectura y Crítica*, Barcelona, 1967, p. 302.

³ En este punto hemos seguido el manuscrito de una breve, aunque muy condensada, *Vista panorámica de la Introducción a la Teología*, que figura entre los papeles inéditos del P. Ramírez. Probablemente datan de principios de la década del 50.

⁴ Loc. cit.

⁵ Loc. cit.

Metafísica —escribe— no se abren por fuera, sino por dentro». Otro tanto afirma de la Teología sobrenatural que, siendo la ciencia suprema en todos los órdenes del humano conocer, es evidente que sola la Teología puede introducir científicamente a sí misma.

En cuanto a la existencia y a la razón de ser de la Teología considerada en sentido lato, insiste, como buen teólogo, en que no basta el conocimiento natural que podemos tener de las cosas divinas: primero, por su imperfección dentro de su orden natural, debido al estado actual de nuestra naturaleza; segundo, porque hay en Dios multitud de verdades que ningún entendimiento creado puede conocer; tercero, porque Dios se ha dignado elevar al hombre a un fin sobrenatural, para lo cual es necesario hacerle partícipe de estas verdades.

Además de su sentido lato, en cuanto significa una doctrina o un conocimiento verdadero y sobrenatural de Dios y de las cosas divinas, distinto y superior al conocimiento natural y filosófico, la teología, en sentido estricto, significa que es una ciencia propiamente dicha de Dios y de las cosas divinas bajo la razón propia e íntima de la deidad en cuanto tal y, por consiguiente, superior a la Teodicea. Y es en esto precisamente —ya hablaremos de ello— donde la Teología del P. Ramírez resalta sus aristas ante la llamada Nueva Teología.

Por uno y otro camino corrobora siempre el P. Ramírez que el hombre naturalmente es un animal racional, es decir, discursivo, si bien el humano entendimiento tiende naturalmente a la visión o inteligencia de lo que oye o percibe. Por ello, ese conocimiento de la fe, en cuanto todavía imperfecto, sembrado en el entendimiento racional, naturalmente se desarrolla en discurso y razonamiento, además de lo que pueda tener de contemplación extática y amorosa. Por otra parte, su misma imperfección y obscuridad le impele a buscar luz y verdad en cuanto es posible en el estado actual de nuestra naturaleza caída en este valle de lágrimas: es el *credo ut intelligam*, de San Agustín, que encontró su perfecto eco en la frase de San Anselmo: *fides quaerens intellectum*; es la fe, que naturalmente busca luz y visión. Y esta luz se hace por dos vías: por vía experimental de contemplación mística, y por vía de razonamiento analógico, que nos hace ver de algún modo las verdades que creemos sin verlas.

Los cristianos perfectos, que prestan a Dios revelador un obsequio racional de su fe, naturalmente, según el P. Ramírez, llegan a ser o contem-

con la ética y el derecho natural. Y el derecho, hablando con precisión, se reduce a la justicia, de quien es objeto, y ésta no es más que una parte integral de la moral individual y de la moral social, que abarca también las demás virtudes (sin embargo, precisa el P. Ramírez, de la teología moral no puede decirse que se divida en individual y social, como en otras tantas esferas); pero su precisión en este campo se ha singularizado de tal modo que sus ideas sobre el régimen mixto, sobre la esencialidad de las formas de gobierno y, más fundamentalmente, sobre la autoridad —de lo que tendremos ocasión de ocuparnos— figuran entre lo más digno de nuestra doctrina política actual.

En pocos autores contemporáneos se encontrará una doctrina tan depurada de la autoridad y del servicio como en el P. Ramírez, para quien, en definitiva, el gobierno no es un arte sino una virtud, obra esencialmente humana de cabeza y corazón, de competencia y de amor.

Con lo que estamos diciendo que en todas las cuestiones de que trató, su sentido del orden le brota sin aparente esfuerzo, por principio y por ejercicio, sin que sienta necesidad alguna de reiterarlo verbalmente de modo obsesivo. ¿Para qué? Está ahí. Lo ve cualquiera que sepa leer debidamente. Ya trate de la mera presentación de sus cuestiones, ya de la intrínseca textura de su pensamiento¹.

¿Ausencia de dramatismo?

A primera vista, y sobre todo quien no esté habituado a la buena Escolástica, tenderá fácilmente a ver en el sentido que del orden tiene el P. Ramírez algo que se avecina a la despersonalización, máxime cuando los valores históricos aparecen en él tan claramente subordinados a los eternos. Por otra parte, por poco que se domine los temas de su especialidad, se advierte en seguida el inmenso caudal de su saber, su erudición portentosa en materias de índole filosófica y teológica, acumulada a lo largo de muchos años de estudios, de tal modo que no se sabe qué admirar más, si las vertientes específicas de sus saberes o la síntesis magistral que de ellos hace. Con todo, no ahoga su propio genio.

Aun apegado a la tradición, el P. Ramírez es profundamente original. Ve más claro y cala más hondo que la mayoría de los autores que maneja. Sin embargo, por su preocupación por el orden, por su amor a la erudición elucidadora y sabia, por su

¹ *Pueblos y Gobernantes...*, pp. 10-11, 45-47, 85-87.

mire. ¿Acaso no hay gracia en una catedral? ¿Hay algo más bello en Occidente que una torre esbelta, que un rosetón con su cristalería soleada, que unos arcos en su punto justo...? ¿Que también hay belleza en el sonido de una simple campanilla? Es verdad, pero no nos alejemos de nuestro tema:

De todos los pensadores no ha de decirse necesariamente lo que se ha dicho, por ejemplo, de un Newman: «no es un problema teológico, sino psicológico». No queremos decir con ello que por ser psicológico deje de ser filosófico o teológico. Tan sólo sostenemos que la filosofía o la teología no tiene porqué reducirse siempre a psicología o a puro dramatismo, aunque mucho dramatismo, si bien nada pregonado, entraña el modo con que el P. Ramírez tamizaba sus manuscritos. Muy poca imaginación hace falta para reconstruir lo que una mente ha de trabajar y sufrir para llegar a una sola de las muchas soluciones que el P. Ramírez silenciosamente y sin aspavientos ha logrado en sus elevadas especulaciones. ¿Qué tiene más valor humano en este caso, exponer u ocultar el dramatismo? El dramatismo de un autor, para quien, a veces, una objeción o duda le atormentó durante seis años antes de resolverla; para quien, en ocasiones, necesitaba meses hasta precisar en sus croquis los términos de una división bipartita exacta, cuando parecía más fácil hacerla tripartita...

No pretendemos entrar ahora de lleno en esta cuestión, entre otras razones porque la juzgamos accesoria, pero podemos añadir que un intérprete tan de nuestro tiempo, tan moderno y penetrante como Romano Guardini, al ocuparse de una figura tan «psicologizada», como es la de Pascal, en el célebre libro que le dedicó, nos explica que Pascal y Port Royal veían en la escolástica sólo un abuso racionalista y concretamente en Santo Tomás de Aquino un compromiso débil, no admitiendo como fundamento de la teología más que a los Padres, considerados desde el punto de vista jansenista. Sin embargo, luego tuvo conciencia de la complejidad del problema que más le preocupaba. Nicole, espíritu fino que, como Pascal, no perteneció realmente al círculo de los *Messieurs de Port-Royal* —se le ha llamado el Melanchot de Arnau!—, había intentado, estimulado por Pascal, llegar a una inteligencia con los tomistas, que estaban, a su vez, en desacuerdo con los molinistas. El resultado fue la extensión y separación de las posiciones, cosa que provocó la indignación de los jansenistas estrictos. Pero Pascal era amigo de Nicole y aprendió de éste a mirar con otros ojos la teología y la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Evidentemente, sintió la fuerza de síntesis de este gran pensador, y se dio

«Ce qui caracterise notre époque, c'est l'effondrement de la morale elle-même. Au sujet des lois morales, des raisons par les quelles il y a bien ou mal, l'état liberal, précisément en tant que liberal, ne sait absolument rien, il est strictement incompetent. De tous les types de sociétés politiques, l'état est le moins qualifié pour susciter les forces spirituelles qui le maintiendraient en vie».

Con pensamiento de este estilo se comprende mejor el alcance de la moral en cuanto tal, máxime si se ha arraigado en bases incuestionables, eminentemente metafísicas y teológicas, como ha hecho en sus estudios el P. Ramírez, cuya obra ha de contemplarse en toda su amplitud, sin perder de vista ninguna de sus vertientes.

Sin embargo una obra tan centrada en la moral, tan en íntimo contacto con problemas eminentemente personales, da la sensación de que ha sido compuesta sin aparentes dramatismos, pues lo que de verdad asombra en el P. Ramírez son sus cualidades de pensador, universalmente reconocidas. Pero es evidente su ausencia de alardes personales, que es de lo que estamos tratando. El hombre, él, desaparece prácticamente, como si hubiese sido anulado por su pensamiento.

No se nos oculta que la crítica, no sólo literaria o periodística, sino la misma filosófica, a partir del vitalismo y del existencialismo ha puesto especial énfasis en la excesiva personalización que hoy nos invade por tantos sitios. Aparece el hombre y el orden se oculta. Y con la ocultación del orden, en última instancia se oculta Dios. Inclusive en el interior de una institución tan soberana y santa, en la misma Iglesia católica, se ha hecho sentir esta corriente.

Cierto que una educación abusiva de abstracciones ha contribuido a despojar a la humanidad de su propio valor. Y ha sido, como ha repetido tantas veces el P. Ramírez, el racionalismo de impronta cartesiana o kantiana, el deshumanizador por antonomasia, el que más ha ayudado a esta deformación.

Se desea ahora penetrar en la íntima textura de los existires, como si nuestra acongojada época tuviese unas exigencias que no conocieron las épocas anteriores. Interesa el hombre en vivo, con su pasión y su mundo afectivo. Se considera una degradación lo que se ha llamado tendenciosamente la «cosificación» del hombre concreto. Sin embargo se suele pasar por alto una doctrina profunda y esencial sobre la persona.

En un pensamiento como en el del P. Ramírez no se siente

Tradición y futuro o integristas y progresistas

A juzgar por el revuelo aireado últimamente entre integristas y progresistas, o por lo mucho que ahora se habla de futurismo, que con frecuencia no es más que una nueva forma de alienación, es corriente oír pregonar ahora una línea equidistante, de mesurado e integrador equilibrio, entre aquellos dos extremos que constituyen dos innegables exageraciones. Tiene su valor, sin embargo, que el P. Ramírez manifestase claramente esta posición en el año 1928, en un interesante artículo sobre la tradición¹.

Considera en este artículo que el estudio de la Tradición interesa a la Filosofía bajo distintos aspectos. Dos son los principales: en Metodología y Teoría del conocimiento, como forma del testimonio histórico, y en Filosofía social, como expresión de la totalidad de las ideas, costumbres e instituciones de una colectividad. Las tradiciones, a su juicio, para merecer crédito, han de ser constantes, universales y relativas a hechos importantes. La Crítica está encargada de separar en la tradición lo que es expresivo de un estado de conciencia social o de un momento histórico de aquello que la imaginación y el interés de grupo ha agregado, lo cual, a su vez, puede llegar a constituir una mera tradición.

Oponer tradición y progreso, dice el P. Ramírez, «equivale en filosofía a la oposición entre el iluminismo y el tradicionalismo; el primer sistema lo atribuye todo a la razón, y el segundo, al devenir histórico. Pero ninguna de las dos doctrinas satisface plenamente el deseo de explicación total, pudiendo decirse que la verdad está repartida entre ambos. Ni la razón tiene un dominio absoluto sobre la realidad, ni los fenómenos sociales se comprenden por la simple concurrencia de las circunstancias históricas. La tradición que es simple recuerdo es propia de los pueblos decadentes; el progreso que no se apoya en la tradición es efímero y caduco»².

Sin embargo, sabe muy bien el P. Ramírez que en el campo de la filosofía la tradición adquiere una significación especial distinta de la que toma en el desarrollo de la ciencia y de la técnica. La índole de los problemas filosóficos, persistentes en sus líneas generales, a través de los tiempos y de las diversas culturas, hace de la tradición filosófica algo consubstancial con la filosofía misma, pues el pensar de una época determinada no es nunca una creación absoluta independiente del pensar de las generaciones antecedentes.

¹ *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, t. 26, 1928, páginas 367-370.

² Loc. cit.

la alienación futurista. La palabra tradición etimológicamente quiere decir transmisión. Supone cambio, crecimiento. Todo esto es verdad. Pero ¿qué ha pasado en las esferas más íntimas del espíritu contemporáneo para que se dé con frecuencia y de manera tan exagerada la espalda al pasado? Se nos dice constantemente que vivimos en un mundo en el que cambia no sólo el modo de vivir sino de pensar. Hasta hay entre nosotros tendencias tan insidiosas que quieren concebir una Iglesia de hoy en contraposición de la de ayer, y no como continuidad y desarrollo de la Iglesia de siempre. Así aumentan las denuncias autorizadas del espíritu de «crítica corrosiva» que anida en algunos sectores católicos de hoy.

Resulta tan perjudicial como inadmisible referirse de una manera ostensible a esa distinción, tan pregonada en estos momentos, entre católicos progresistas y católicos integristas. Entre otras razones porque católicamente la distinción carece de base. Si por integrista se entiende un obsesivo desprecio del futuro o de lo que es actual, como si se jugase a la contra, aprovechando los fallos y exageraciones de quienes ensayan nuevos caminos, colocando trabas de buen hacer sin procurar evolución positiva alguna, entonces ser integrista entraña una posición tan endeble como criticable. Por el contrario, si por progresista se entiende lo mismo, pero en sentido inverso, no concibiendo el avance sino a fuerza de demoliciones tan absolutas como a veces innecesarias, podemos decir otro tanto. Ambas posiciones actúan sobre un concepto equivocado de tradición. Los unos hacen su defensa a ultranza; los otros no ponen vallas a sus ataques. Ataques y defensas que actúan sobre el mismo concepto equivocado. La tradición en cuanto tal es ya tránsito, vida, desenvolvimiento, cúmulo ilimitado de continua y homogénea asimilación, como si se tratase de la posibilidad de experimentar nuevas ediciones revisadas y aumentadas de una idea. La tradición, concepto del que tanto se habla y tanto se caricaturiza, no es la mera repetición, sino la virtualidad fecunda de un principio, saludablemente constatado, tan animador como experimentado. Su inagotabilidad concebible como realización se explica en toda filosofía de los valores que admita la trascendencia de éstos sobre sus formas meramente históricas o contingentes, o lo que es lo mismo, siempre que se admita un área de principios inmovibles que permita la congruencia de las nuevas adquisiciones con los veneros inagotables de siempre.

Pocas cosas le irritaban tanto al P. Ramírez como esa división

en cuanto sabiduría a la consideración del orden; y el Bien Común de todas las criaturas, que consiste en estar ordenadas, así como el Bien Común del universo, se realiza por el orden y la conexión de las causas. Esta consideración del orden del universo nos lleva a Dios, pues de El procede y a El tiende, con lo cual adquirimos la verdadera visión sapiencial de toda la realidad.

Ante los estudios que el P. Ramírez consagra al Bien Común ha de tenerse presente que en la Escolástica actual, sobre todo en la tendencia impulsada por Maritaín y seguida por otros personalistas, se incide en el drama del individualismo moderno. Exaltación de la individualidad disfrazada de personalidad, que no responde, como ya dijimos, a una verdadera concepción de la personalidad, al menos según el espíritu de Santo Tomás, y que ya podemos juzgar por sus tristes y muy recientes consecuencias.

El P. Ramírez, con suma delicadeza, seguramente para no reavivar una vieja polémica, evita hacer ninguna referencia expresa a Maritaín en sus estudios sobre el Bien Común, pero todo aquel que conozca la problemática que le ocupa advierte fácilmente cómo le dice al filósofo francés que no necesitaba recurrir a la distinción entre individuo y persona para explicar el ordenamiento del hombre al Bien Común de la sociedad, ni era precisa la insistencia del recurso al Bien Común trascendente de sus adversarios, para huir del individualismo social y político. Su estudio del Bien Común inmanente de la sociedad nos lleva de la mano a la perfecta solución, huyendo de los vicios extremos individualistas y totalitarios, en la concepción del hombre como ser social.

La cuestión planteada con todo rigor nos llevaría a la estructura misma de las ciencias prácticas morales. Terreno en que el P. Ramírez sienta una doctrina sobre la división de la filosofía moral, no muy frecuente en los manuales contemporáneos morales y jurídicos, e incluso escolásticos. Esta doctrina puede verse ya en su temprana *De ipsa philosophia*¹. Sin embargo, por su interés y acuciante actualidad, resaltemos antes su concepción del Bien Común vinculada a la filosofía política, de la que se ocupó expresamente en dos trabajos: *Pueblo y Gobernantes*

¹ SORIA, Carlos, O. P.: *La Filosofía Moral, la Filosofía del Derecho y la Ciencias Jurídicas*, en «Estudios Filosóficos», n. 4, enero-junio de 1954, página 221.

nadie entre nuestros tratadistas de temas políticos, profesor de Universidad o cualquier otro especializado en la materia, ha tratado como él las líneas maestras, las grandes certezas en que podemos fundamentar un envidiable orden político, tan equidistante del demoliberalismo como de las distintas formas de totalitarismo.

Es muy posible que quien esté habituado a la literatura política hoy en boga, inclusive en los medios académicos, no se haya percatado de la profundidad del modo de filosofar del P. Ramírez, e infravalore su aportación en este terreno. No tendría nada de extraño que esto suceda a menudo. No por ello dejaría de ser lamentable. Tal vez la dificultad más notoria estribe en lo elemental de su planteamiento, en la simplicidad de sus bases más fundamentales, lo que suele resultar desconcertante a tantas mentes complicadas e inseguras.

La política como ciencia práctica

Comienza sentando el P. Ramírez que la política, como ciencia práctica, por su propio objeto, debe consultar la Historia y la experiencia. Subraya, sin embargo, que aun siendo una ciencia esencialmente práctica, es ciencia.

Una ciencia que, por supuesto, no construye *a priori* una doctrina de espaldas a la realidad; al contrario, como «toda ciencia práctica es tanto más perfecta cuanto más desciende a los detalles en los que se desarrollan los actos humanos». Pero como ciencia debe remontarse a principios universales de orden natural o filosófico; y si no se trata de construir una ciencia política cualquiera, sino una ciencia política verdaderamente cristiana aplicable a los pueblos cristianos, ha de saber elevarse también a principios de orden sobrenatural y teológico¹. Horizontes de los más amplios con los datos de la experiencia, las enseñanzas de la Historia y «los rayos mancomunados y convergentes de la filosofía natural y de la teología».

Parte siempre el P. Ramírez de un riguroso planteamiento ontológico: de los principios universales de orden natural y filosófico, en los que basa la teleología, pues a los principios ontológicos responden los teleológicos. Y entre los fines, cuentan siempre con todo su peso, los propios y específicos, que son connaturales y que responden necesariamente a la propia naturaleza de los seres a ellos ordenados. Así, sin el más leve asomo de fideísmo, empieza por señalar que es en la propia naturaleza de los

¹ *Pueblo y Gobernantes...*, pp. 8 y 9.

Al tratar específicamente del Bien Común inmanente de la sociedad perfecta natural, integrada por seres racionales, considera el P. Ramírez que ese Bien Común, en sentido propio y formal, es un bien humano en el sentido pleno de la palabra. Un bien verdaderamente moral, que no excluye el físico, sino que lo supone y trasciende. Bien Común compuesto como lo es el hombre. Pero aunque el Bien Común inmanente en las creaturas es de alguna manera compuesto, como lo son ellas mismas, no deja de ser algo esencialmente real y objetivo, como lo exige la razón de bien, que añade a la razón de ente el ser algo pleno y perfecto, realísimo y completo.

«Los hombres, precisa el P. Ramírez, no se reúnen en sociedad por un ente de razón, ni éste es capaz de satisfacer las necesidades de su vida». También precisa que ese Bien Común inmanente no es un bien separable de la sociedad¹.

Pero al tratar de delimitar su naturaleza, insiste en que no se trata de un bien *meramente* colectivo, es decir, de una suma de cantidades o de bienes propios. Pues no es una especie ni un género, como hombre o animal. No tiene entidad cuantitativa, sino formal. Esencialmente se trata de un todo analógico, común con comunidad análoga. Del mismo modo que el alma intelectiva es esencialmente distinta e incomparablemente superior al alma sensitiva y al alma vegetativa; y así como todo orden es esencialmente superior a todas y a cada una de las partes, la razón formal y esencial del Bien Común es como el alma, que está toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes con totalidad de esencia, pero no con totalidad de virtud, sino que en cada órgano está según su capacidad y aptitud funcional².

La política y la analogía

Quien piense que únicamente tenemos cuerpo y que carecemos de alma, con la explicación que acabamos de exponer, seguramente se parará en seco y no seguirá adelante. Pero ya hemos aclarado que el Bien Común no excluye el bien físico, sino que lo supone y lo trasciende, si bien no es una concepción «materialista», aunque deba procurarse con la mayor energía y de la mejor

¹ *Ibid.*, p. 262.

² *Pueblo y Gobernantes...*, pp. 45-47.

tente como científica, en los medios académicos carentes de brújula¹.

Impresión de cientifismo que no la da hoy, fuera del comunismo, ningún otro movimiento político. Seguramente por falta de habilidad y eficacia en la traducción de sus conceptos, puede observarse cómo apenas se habla debidamente de la doctrina política de Aristóteles o de Santo Tomás, que es infinitamente más científica que la de Marx. En honor de la verdad ha de añadirse que, si no fuera por su desmesurado *hinterland*, por los enormes territorios que materialmente ha dominado, el comunismo sería considerado como el más endeble de los sistemas. Sobre todo el ruso, por resaltar más en él su contraste con el alma inconfundible de su pueblo.

Pero hay algo más sorprendente a lo que no siempre se presta la debida atención. El cientifismo marxista, al no admitir la fidelidad a los principios sino a lo que impone la *praxis* o, dicho de otro modo, la dialéctica materialista o histórica, ofrece una de las más curiosas paradojas: defendiendo la máxima flexibilidad en la práctica, de hecho resulta, es decir prácticamente, la actitud más monolítica y menos variada del mundo.

Dicho de otro modo: su doctrina científica de la inteligencia, esencialmente es *pro domo sua*. Usará los disfraces más revolucionarios, pero no admitirá nunca lo que son relaciones coherentes, razonadas y en orden, que otra cosa no quiere decir analógico, por no hablar de esencias, causas o de totalidad de virtud, o del modo como el P. Ramírez, se ha cuidado de dejar bien sentado que sin prudencia social no hay justicia social.

¹ Otro problema —puro desviacionismo, según los marxistas—, tan explotado como mal entendido por muchos cristianos, es el de la *redención* del proletariado. No es su *redención* sino su *politización* lo que le interesa al comunismo. Es decir, le interesa el proletariado en tanto sirva a la revolución, pero como ésta es inconcebible si no se respetan los fines específicos del partido, ha de concluirse que a éste le interesa el proletariado en tanto le sirva. Los máximos responsables del comunismo explican su actitud diciendo que el partido estará en el futuro al servicio del proletariado. Ideal que se conseguirá según ellos en un plazo más o menos largo, aunque de hecho el proletariado, desde la aparición del comunismo —el expectante y el triunfante—, esté encadenado al aparato del partido y al servicio de su «nueva clase», que no se diferencia mucho de las conocidas hasta ahora en la historia. Querer interpretar generosamente, como se advierte ahora en algunos cristianos, lo que es fundamentalmente una cuestión de fuerza política como una cuestión de espíritu, es lo que los teóricos del marxismo, más consecuentes en esto que muchos candorosos progresistas cristianos, no cesan de denunciar como puro desviacionismo.

Materia y forma de la política

Piénsese en esta otra formulación de un tomista tan riguroso como el P. Ramírez, cuando dice claramente: «el mayor bien común inmanente de la sociedad es el Bien Común del Estado». «Después de Dios, insiste, es el mayor de todos los bienes temporales del hombre»¹. Precisa además que el Bien Común inmanente de la sociedad política es de orden esencialmente superior a todos y cada uno de los bienes particulares de sus miembros, pues el Bien Común de la sociedad perfecta y el bien particular de una persona no se distingue solamente de un modo cuantitativo como mucho y poco, sino de un modo formal y esencial, porque la razón formal y esencial del bien es diferente en uno y otro. Nada de ello, sin embargo, supone en el P. Ramírez una absolutización del poder, pues éste tiene sus límites en los derechos naturales de la persona y de las sociedades inferiores, que no dimanar ni dependen del Estado, sino del autor de la naturaleza humana. Pero supone un profundo sentido del orden, que por sus raíces espirituales se diferencia sustancialmente de cualquier tipo de orden totalitario, basado en un estado tan absolutizado como desmedulado espiritualmente, así como de cualquier tipo de orden demoliberal que absolutice al individuo, situándole fuera de un orden que supere su egoísmo, bien sea espiritual o material.

Sólo una mente tan sujeta a la más estricta disciplina del pensamiento, como es la del P. Ramírez, al hablar de la organización conjunta del pueblo y de la autoridad en orden a la consecución del Bien Común, es capaz de llegar a sus más extremas consecuencias partiendo de estas dos nociones tan simples: materia y forma, causa material y causa formal. Sabe muy bien el P. Ramírez que la unidad de orden que afecta a las ciencias políticas es la menor de las unidades. No por ello deja de ser admirable, y en buena medida inusitado, lo que sostiene sobre el particular.

Según él, lo que unifica, organiza y ordena las fuerzas, tendencias y aptitudes de una muchedumbre a su común perfección y prosperidad es su forma, encarnada en la autoridad o en el poder. La unión de los miembros o materiales de la sociedad humana y la unidad que de ahí resulta, no es una unidad puramente lógica, sino real y objetiva, aunque no sustancial ni física, sino moral y de orden, fundada en la unidad de fin y de medios, de

¹ *Deberes morales...*, p. 264.

organizada. El gobierno, la autoridad, es no solamente el propulsor y promotor sino el principal artífice del Bien Común. Y eso de tal modo que el Bien Común del Estado es la ley primera y última después de Dios.

Es decir, el supremo bien inmanente de la sociedad perfecta, ya que en definitiva «los deberes morales con la comunidad nacional y con el Estado se reducen en realidad a los deberes de la justicia social con el Bien Común, que es el fin propio de la nación y del Estado y el objeto propio de la justicia. Porque esta virtud dice relación inmediata a la *sociedad* humana perfecta constituida en nación o en Estado, llamándose por eso mismo justicia social»¹.

Con el concepto de Bien Común, término que el P. Ramírez usa en sentido análogo, no unívoco, con dos significaciones fundamentales diversas y escalonadas que son, como hemos dicho, el Bien Común inmanente a las criaturas y el Bien Común trascendente del Creador, la autoridad pública es «precisamente constituida para el bien de la comunidad y de todos los que la componen»².

Cifándonos al Bien Común inmanente y sabiendo lo que el concepto forma significa en Santo Tomás, hemos de añadir, en una interpretación que nos parece justa, que las realidades so-

¹ *Deberes morales...*, pp. 269 y 253.

² Tal como lo expone el P. Ramírez, la comunidad tiene más derecho a exigir la contribución al Bien Común de la autoridad que la de los súbditos. Se da, pues, diferencia en la misma razón de derecho, es decir, en el mismo objeto formal de la justicia social, entre lo exigido del gobernante y de los gobernados. De la autoridad tiene derecho a que la gobierne debidamente; de los particulares, a que la sirvan convenientemente, obedeciendo a la autoridad. «La autoridad es como el alma o la forma de la comunidad, mientras que el conjunto de simples ciudadanos que la componen es como el cuerpo o la materia. Y la vida y el bienestar de todo el compuesto, que es el Bien Común, depende más de aquella que de éstos, como la vida y la salud del compuesto humano depende más del alma que del cuerpo. Al hombre entero se debe más el alma que cualquiera de sus miembros. Sin alma no es hombre, pero lo es o puede serlo sin brazos o sin piernas. La comunidad subsiste, aunque falte o falle alguno de sus miembros, pero se descompone y desaparece si falta la autoridad». «Entre el todo y las partes, como entre el cuerpo y sus miembros, hay una relación mutua y una dependencia recíproca. El todo depende de las partes en el género de causalidad material y dispositiva, y las partes dependen del todo en el género de causalidad formal y perfectiva; porque las partes se han al todo como la materia a la forma, como lo imperfecto a lo perfecto y como la disposición a la culminación o complemento. Las partes dependen del todo en el género de causalidad final, y el todo depende de las partes en el género de *causa-*

ferente según el genio y marcha histórica de cada pueblo. El criterio o medida de conveniencia de cada institución política y de sus modalidades estructurales y dinámicas es el Bien Común de la nación. Concretamente ha de evitarse las formas inhumanas o dictatoriales que lesionen gravemente los derechos de la persona o de los grupos sociales. La libertad y legítima diversidad de opiniones de los ciudadanos en su quehacer político debe armonizarse con las exigencias de autoridad y unidad». Si existen partidos políticos debe anteponerse el Bien Común a sus propios intereses. Sin que se olvide, por lo demás, que la doctrina del Concilio Vaticano II, como ha dicho Pablo VI, está en «íntima conexión con el Magisterio eclesiástico anterior, del que se ha de considerar como continuación, explicación e incremento»¹.

Aunque sólo fuese por el principio de que toda ciencia práctica es tanto más perfecta cuanto más descienda a los detalles en los que se desarrollan los actos humanos, pueden distinguirse perfectamente en esta doctrina unos principios incommovibles, que no varían con el paso de los años, y una realización institucionalizadora, más atenta con la contingencia histórica. Y esto no lo decimos tanto para ampliar el núcleo fecundo de esta doctrina, sino, inclusive, para hacer más suaves y llevaderas las formas de resistencia legítima, activa y pasiva, que en esta doctrina son de sobra conocidas. Pues, como es sabido, sostiene que en el momento en que el gobierno no es ya útil al bien común, sino más bien nocivo, *ipso facto* se convierte en tiranía y despotismo, aunque al principio se hubiese establecido legítimamente. En tales circunstancias, el P. Ramírez lo expone claramente, el pueblo puede y debe emplear la resistencia pasiva para evitar los efectos del desgobierno; puede y debe además manifestar su descontento por medio de los órganos legítimos de prensa, de mítines, de huelgas, de manifestaciones y concentraciones²; y

¹ RODRÍGUEZ, Victorino, O. P.: *Los partidos políticos y el Concilio Vaticano II*, «El Español», núm. 42 (5-VIII-1967).

² En los comentarios sobre lo que últimamente ha dicho el Concilio Vaticano II sobre el derecho a la huelga (*Gaudium et spes*, núm. 68), se tiende a resaltar que de sus palabras se deduce una cierta hermandad entre las razones que sostienen el derecho de la huelga y de la guerra: causa justa o equitativa —no a juicios de unos o de otros, sino de la sociedad, del Gerente de su Bien Común—, probabilidad de triunfo, acarreo de menores males de los que traería el soportar la situación que se cree injusta, y fracaso de todos los medios pacíficos para evitarla. No es, por consiguiente, el derecho a la huelga un derecho primario, sino secundario; no es incondicional, sino condicionado, un derecho innegable cuando las aspiraciones de los trabajadores sean justas, pero sin soslayar que, si no se puede negar al

bierno, como son la monarquía, la aristocracia y la democracia¹.

Por la misma razón de respeto a los componentes sustanciales de la sociedad, lo que escapa de un centralismo absorbente, y siguiendo el principio de que toda ciencia política es tanto más perfecta cuanto más desciende a los detalles en las que se desarrollan los actos humanos, considera el P. Ramírez que Santo Tomás

«no es partidario del sufragio universal absoluto, sino más bien del sufragio universal restringido y seleccionado; por ejemplo de los cabezas de familia y mayores de edad para la elección de concejales, de éstos para la elección de alcaldes, de alcaldes para la elección de gobernadores, de gobernadores para la elección de ministros, de ministros para la elección del Jefe del Estado»².

Régimen mixto, que puede muy bien recibir el nombre de democracia orgánica, o como la denominaba Menéndez Pelayo, refiriéndose a la Monarquía tradicional española, «Monarquía cristiana en la esencia y democrática en la forma».

Lo que no puede hacerse es defender unos principios que presupongan estos resultados, y en la práctica comportarse como si se tuviese que obedecer a otros módulos, bien del totalitarismo o del demoliberalismo, que no guardan relación alguna con aquellos principios. Si se piensa en el sentido de autoridad o de representación que hoy priva en el mundo, ha de concederse que una doctrina política como la que se deduce de Santo Tomás, equilibrada y realista, brilla más bien por su ausencia. Por un lado, se ve en Occidente que todo ha de cifrarse en la libertad, entendida en el sentido de un liberalismo cada vez más trasnochado, pero teóricamente inmune en todos sus órganos de expresión. Por otro lado, se ve en Oriente la más rígida armazón de centralismo totalitario que ha conocido la historia. Cualquier intento que no quiera caer en esos extremos, pronto, por no decir que *ipso facto*, queda aislado, asediado por los otros dos y, lo que es más grave, sin el apoyo moral de los medios de expresión católicos de muchos países. Esto no es doctrina. Es historia, con sus buenas dosis de *mysterium iniquitatis*.

Finalmente, no ha de olvidarse que la doctrina política para Santo Tomás está enmarcada dentro de la moral. Por ello insiste siempre el P. Ramírez que los hombres no se gobiernan por la fuerza, sino por la inteligencia y el corazón; que el gobierno es

¹ *Pueblo y Gobernantes...*, pp. 68-69, 76-77.

² *Ibid.*, p. 77.

de orden. Los dos modos con que la Filosofía y la Teología tratan las acciones humanas, y que el P. Ramírez ya había formulado desde uno de sus primeros escritos, como puede verse con claridad en *De propria indole philosophiae Sancti Thomae Aquinatis: Propria enim et próxima regula moralis in Philosophia non est Deus, sed ratio; Deus autem est propria regula moralis christianae, quam Theologia considerat*¹. De ahí la relación analógica entre estos dos órdenes, que existe también entre el Bien Común immanente y el trascendente.

Así, contemplada en toda su amplitud, puede advertirse que en esta doctrina sobre el Bien Común caben todos los bienes, externos como internos, los bienes del cuerpo como los del alma; bienes honestos, deleitables y útiles, que cooperan a la perfección del Bien Común: orden, tranquilidad, paz, unidad, amistad, bienestar, salud pública...

El sentido metafísico del Derecho en el P. Ramírez

Aunque Santo Tomás no se propuso trazar una exposición completa sobre el Bien Común, como tampoco escribió *ex professo* una filosofía política, las frecuentes apelaciones a la noción del Bien Común y a sus exigencias normativas hacen de ella, a juicio de los mejores tomistas de nuestro tiempo, uno de los grandes principios orientadores e ideas rectoras de su pensamiento, singularmente de su doctrina social y política.

Todos ellos coinciden en que su doctrina del Bien Común entraña una de las más nobles especulaciones en el campo de las ciencias éticas y normativas. Dicho de otro modo: uno de los fundamentos filosóficos de la moral social, de las ciencias políticas, sociológicas y jurídicas; fundamentación filosófica que, a su vez, está basada sobre unos presupuestos filosóficos tan básicos como la metafísica del hombre, del mundo y de la sociedad.

Sobre la división de la filosofía moral, sienta el P. Ramírez una doctrina, no muy frecuente en los manuales contemporáneos morales y jurídicos, aun escolásticos. Siguiendo la línea de esa división, tal como la expuso, primero, en *De ipsa Philosophia* y, más recientemente, en *Pueblo y Gobernantes*, el P. Carlos Soria

¹ *De propria indole Philosophiae Sancti Thomae Aquinatis, Ex opere «Xenia Thomistica» recurrente VI Centenario Canonizationis S. Thomae Aquinatis, P. Jacobus Maria Ramírez, O. P., Professor Theologiae in Universitate Friburgensi, ex Prov. Hispaniae, Romae, 1923, p. 64.*

filosófica de Occidente, en ese verdadero caos que presenta hoy la proliferación desordenada y a veces excesiva de las disciplinas jurídicas, al menos cuando se contempla desde una altura auténticamente científica. El problema se ha denunciado desde distintos sitios. Una distribución exacta, conforme a su propio orden práctico de cognoscibilidad, no es indiferente a la buena marcha del desarrollo científico. Y en esto la ciencia del Derecho ha de estar agradecida al P. Ramírez.

Tiene plena conciencia de la adscripción de los temas jurídicos a las ciencias morales y de que su encuadramiento, dentro de un marco esencialmente moral, no perjudica en nada si se sabe interpretar rectamente el necesario conocimiento de las realidades jurídicas y de sus exigencias propias, distintas ciertamente de las demás realidades morales. Pues las ciencias morales, que tienen como objeto propio la actividad voluntaria del hombre en cuanto ordenada al fin, pertenecen, hablando con toda precisión, al primer plano o grado de abstracción, que implica abstracción de la materia singular aunque no de la sensible. Por ello no puede haber separación ninguna respecto de las realidades y exigencias morales que las abarca todas, desde su esencia más profunda, como el género está presente en todas las especies.

Este singular sentido del orden, con su reconocida claridad conceptual, llevó al P. Ramírez, entre otras cosas en el campo propiamente jurídico, a dilucidar con suma nitidez el viejo problema de las confusiones entre el Derecho Natural y el de Gentes. Con ánimo de precisar el concepto de este último le dedicó un libro que sobresale en la bibliografía jurídica universal: *El Derecho de Gentes*.

Mientras Santo Tomás hace consistir el Derecho de Gentes en las conclusiones inmediatas, obvias y necesarias, fácilmente deducibles por todas las gentes de los primeros principios de la *sindéresis*, y sobre las cuales no cabe error, siendo por otra parte tan universales, necesarias e inmutables como el mismo derecho natural; para todos los posteriores, incluidos los grandes juristas salmantinos del Siglo de Oro, el Derecho de Gentes consiste en las conclusiones remotas, no necesarias sino muy convenientes, pero, por lo mismo, mudables, según la variabilidad de la voluntad o convenio de los hombres, en los cuales se funda. Su obligatoriedad, su necesidad y, por tanto, su moralidad son muy distintas, según se las coloque bajo un ángulo naturalista u otro positivista. Santo Tomás las mira desde el primer ángulo de vista; muchos

esencia; que es igualmente conocido por todos los hombres y su valor y rectitud la misma en todos.

Es la base de lo que se ha llamado el realismo jurídico de Santo Tomás, la orientación objetivista en su concepción del derecho, de lo que ha escrito extensa y magistralmente el P. Teófilo Urdanoz, O. P., en su comentario al Tratado de la Justicia, en la edición bilingüe de la *Suma*.

Esta concepción de Santo Tomás se perfila claramente frente a las otras tendencias filosófico-jurídicas, que tienen por punto de partida otra concepción del derecho: el normativismo y subjetivismo. Para Santo Tomás, el momento crucial de análisis jurídico, y como el fundamento y centro de todo el orden jurídico, está en el objeto justo. El derecho y todas sus modalidades han de ser conocidos y determinados desde el objeto, a partir de la *res iusta*. Como nos decía más arriba el P. Ramírez, el derecho «se reduce a la justicia, de quien es objeto, y ésta no es más que una parte integral de la moral individual y de la moral social, que abarca también las demás virtudes». De ahí la importancia que Santo Tomás concede a la ley. *Lex non est ipsum ius, propie loquendo, sed aliqualis ratio iuris* (II-II q. 57 a. 1 ad 2). Y con razón, puesto que al principio formal —aunque exterior— de una esencia se le aplica con gran propiedad el nombre de esta esencia.

Pero como lo ha expresado claramente el P. Louis Lachance, O. P.: «todo sistema de derecho debe, para ser aceptable, incluir los principios generales de la moralidad; pero, por el contrario, estos principios en sí mismos no incluyen un sistema de derecho en particular. Son indiferentes a tal o tal tipo de realización concreta del derecho. Por consiguiente, si todo derecho implica la moral, la moral no implica necesariamente tal o tal derecho. Ella exige el establecimiento de un derecho positivo, pero no de tal derecho en particular»¹.

Las nociones generales del derecho y de la justicia y su investigación científica y filosófica pertenecen a la Moral General, que de suyo y en sus principios generales es común a las tres especies de moral, y en ellas pueden estudiarse a su modo, aunque se asigne principalmente a la Moral Individualista. Pues en el orden creado la raíz ontológica y última del derecho es la persona, ordenada a su fin propio. Con esta concepción a la vez se fundamenta el derecho no sólo en la subjetividad de la persona

¹ LACHANCE, Louis, O. P.: *Le Concept de droit selon Aristote et Saint Thomas*, 2.^a ed., Ottawa-Monreal, 1948, p. 317.

Es clave de la doctrina tomista no confundir el orden divino, erigido primariamente en el amor, con el orden social al Bien Común basado en obligaciones de justicia, pues es un orden de justicia. Por supuesto que el bien es objeto de amor y suscita siempre el amor. Será siempre objeto de la caridad, antes de serlo de ninguna otra virtud; v. gr., bien de la obediencia, bien de la justicia; pero ello no impide que el orden jurídico de la justicia legal haya de tenerse en cuenta, en primer plano en la ordenación de los individuos al Bien Común. Pero ha de insistirse que son distintos los planos de operatividad virtuosa y normativa, el de la caridad y de la justicia, aunque el *ordo iustitiae* y el *ordo caritatis* hayan de extenderse a todo el campo de operaciones humanas, a todo el ámbito de las relaciones sociales. Con razón critica el P. Urdanoz algunas afirmaciones aventuradas que pueden advertirse en determinadas publicaciones modernas, tendentes a una «entitativa inserción de la justicia en la caridad», pues no es nada teológico confundir el orden sobrenatural de la caridad con el orden natural de la justicia.

Pero lo que nos interesa resaltar en la línea de nuestro trabajo es cómo esta problemática entronca con una concepción metafísica de la persona humana —la persona y no sólo el individuo—, de la que no se ha de dudar que lleva en su naturaleza inscrita una ordenación necesaria y obligatoria, al bien común de la sociedad y a la cooperación social. Esta obligación primera es la fuente de todos los derechos y de todos los deberes sociales. El origen de las relaciones jurídicas sociales está en la misma comunidad de fin, en la que va implicado el principio social de colaboración, con las consiguientes facultades y obligaciones jurídicas. Afirmación que pone en evidencia la trascendencia del pensamiento metafísico del P. Ramírez, pues la perspectiva personalista del origen

Común. Según ella, en todo asunto que no es primariamente religioso-dogmático, sino socio-político, el examen y juicio de los hechos pertenecen primariamente al poder civil, y sólo secundaria e indirectamente al poder eclesiástico. El Estado tiene mucho más que decir que la Iglesia, desde el punto de vista ético-socio-político. En los asuntos socio-políticos, el Estado es autoridad humanamente suprema. Es, además, la doctrina del Vaticano II: «Es de justicia que pueda la Iglesia... dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos» (*Gaudium et spes*, núm. 76). En todo caso el sacerdote no puede abdicar de su condición de consagrado a Dios, para implicarse en valores temporales muy discutibles, que tienen que dilucidar los seglares.

tual para desvincular la persona de todos los lazos de subordinación a la comunidad y proclamar así la autonomía personal, cercana al individualismo liberalista. La persona sería un todo y, como tal, no tendría condición de parte respecto del bien común de la sociedad, ni se subordinaría a ésta. La primacía del bien común se salvaría en el orden político, es decir, en el empleo del hombre como individuo, o de los bienes materiales y económicos, manteniendo todos los valores propios de la persona, o valores del espíritu —intelectuales, de cultura, morales o religiosos—, al abrigo de toda injerencia del Estado y de toda mira comunitaria...»¹.

Otra visión distinta del planteamiento que aquí nos ocupa, la llamada institucionista, desfigura también el recto planteamiento de la cuestión. A quien primero oímos hablar sobre el particular y desde una perspectiva puramente sindical fue a uno de los más prestigiados conocedores del sindicalismo universal: el profesor Goetz Briefs². Sin embargo no faltan pensadores tomistas que se han empeñado en querer destacar la nota común como cardinal diferencia del derecho respecto del campo ético, con lo que pretenden desarrollar la tesis de la esencial politicidad del derecho, como enseñada por Santo Tomás. Politicidad, u ordenación primaria del derecho al bien común de la sociedad perfecta, que sería la nota específica o formalidad última de lo jurídico y el verdadero constitutivo de la juridicidad. En realidad lo social no es atributo exclusivo —ni, por lo tanto, específico— de la juridicidad. La relación social no debe confundirse con la relación política, lo que implicaría que todas las formas del derecho dependerán esencialmente del Estado. Verdadero estatismo negador, como consecuencia de la existencia de derechos naturales anteriores que no deriven, como de su fuente, de la sociedad política, sino que regulan las relaciones inmediatas con los otros individuos o con los grupos sociales —familia, etc.— anteriores al Estado.

Y es que en Santo Tomás —el P. Ramírez lo ha expuesto magistralmente— la doctrina del Bien Común entraña una de las más nobles especulaciones en el campo de las ciencias éticas y normativas. Cualquier desconsideración o interpretación defectuosa de su fundamentación filosófica, basada en presupuestos fundamentalísimos, como son la metafísica del hombre, del mundo y de la sociedad o la ordenación de la persona humana a su fin objetivo, produce consecuencias lamentables.

¹ URDANOZ, loc. cit., p. 765.

² MARRERO, V.: *Hablando con Goetz Briefs*, «Punta Europa», nm. 54, 1960. Vid. también del mismo autor *Entre capitalismo y sindicalismo*, Madrid, 1955, p. 200.

en que algunos católicos ponen en entredicho el *pie sentire cum Ecclesia*, el verdadero *sensus Ecclesiae*.

Sentimos muy poca afición a los profetas de desventuras y estamos muy lejos de pensar que toda reforma o reformatión de la vida de la Iglesia equivalga a traición o poco menos. Pero creemos no exagerar si decimos que el *sensus Ecclesiae* se tambalea en muchos fieles, de un modo que hasta no hace mucho nos era desconocido.

Por lo pronto, ha de partirse de esta base: se carece de un hondo sentido de la fe y de la Iglesia católica, si, limpios de co-razón, no se está dispuesto a considerar el santuario invisible y misterioso de Dios y de la comunión de los santos, tal como lo considera la Iglesia, que es mucho más que un conjunto de hombres pensando de la misma manera. Es, sobre todo, el cuerpo de Cristo, al que se siente unido como a su cabeza y con ella se comunica constantemente. Inmenso tesoro de gracias y bienes que la Iglesia tiene de Dios, tesoro que sólo por ella y en ella puede ser recibido. Si el cristiano en cuanto tal es imagen viva de Dios, hermano de Cristo, miembro de su cuerpo místico y templo del Espíritu Santo, no sólo según su alma sino también según el mismo cuerpo, ¿qué puede decirse de la Iglesia, de la militante y de la triunfante? Si nuestro cuerpo un día resucitado se revestirá de su inmortalidad para que todo el hombre goce de Dios, ¿qué diremos de la Jerusalén celestial, llena de luz y de misterio, en perfección y plenitud de comunidad, victoriosa para toda la eternidad, en unión feliz con su cabeza, con la reina de los cielos y con todos los santos, nuestros precursores, nuestros hermanos, nuestros amigos, nuestros abogados y nuestro ejemplo, que nos ayuda a vivir bien, a esperar, a orar?

Como escribe el P. Ramírez, en la Iglesia «hay sobreabundantes riquezas sobrenaturales, que son las gracias divinas de todas clases, a disposición de todos y de cada uno, sin agotarse ni disminuirse; unión íntima de los miembros entre sí y con su cabeza visible, que es el Papa, fundada en una misma fe, en una misma esperanza, en una misma caridad, en una misma gracia santificante, en una misma filiación divina, en una misma redención, en una misma unidad de destino: orden, jerarquía, respeto, armonía, continuidad, avances ininterrumpidos y fecundidad asombrosa en toda clase de bienes. Comunicación y difusión a torrentes de los tesoros infinitos de las gracias divinas a todos y a cada uno de sus miembros; y abertura, anhelo, ansia, transporte hacia el bien común trascendente sobrenatural, que es Dios mismo como es en sí.

»La caridad, reina de todas las virtudes humanas y cristianas y distintivo

el caballo de batalla es la posición tomista: el acto de fe es un acto de entendimiento, aun cuando sea imperado por la voluntad. «El obsequio de nuestra fe —dice San Pablo— fue conforme a la razón» (Rom. 12, 1). Así el acto interior de la fe, que es creer, consiste formalmente en un acto del entendimiento, que a un tiempo es conforme a nuestra naturaleza racional y es superior a ella o sobrenatural.

Al ser la virtud de la fe un hábito sobrenatural infundido por Dios, mediante él asentimos a las verdades sobrenaturales, por la autoridad de Dios que las ha revelado. Es un hábito esencialmente intelectual, pero el acto de la fe es también imperado por la voluntad. Y siendo la acción de la voluntad esencial a la fe, se sigue que la fe es un hábito sobrenatural de orden intelectual y afectivo. Santo Tomás lo formula así: «*Fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate. Unde quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentialia fidei*»¹.

Por lo demás, siendo la virtud de la fe común a todo el pueblo cristiano, hemos de concluir que el sentido de la fe, derivante de esta virtud, es propiedad de todos los fieles, sean justos o pecadores, estén o no revestidos de poderes eclesiales jerárquicos, si bien se encontrará más vivo y activo en las almas en gracia y en posesión de los dones del Espíritu Santo.

La cuestión, como dijimos, ofrece distintas vertientes y se discute en algunos aspectos. Pero con ánimo de no enfrascarnos en distinciones complicadas ni en las subidísimas especulaciones que podremos encontrar en su estudio teológico sobre el acto interior de la fe, lo que nos alejaría del objeto de este capítulo, resaltemos que esta fe la entendía el P. Ramírez según el modo de ser cristiano, del que habló con suma claridad.

Modo de ser cristiano

Para el P. Ramírez, digámoslo de entrada, una cosa es el modo de ser cristiano y otra muy distinta el modo de ser de los cristianos. Los hombres, que son juntamente cristianos, son muy diferentes entre sí, a través de los tiempos y de las latitudes. Caben perfectamente diversos modos de ser —vivir, pensar, trabajar— de los hombres que son a la vez cristianos, no propiamente de ser cristiano como tal, es decir, en la esencia misma del

¹ *De Verit.*, q. 14, a. 3.

les, divinos, de Cristo, no cambian tampoco en su íntima naturaleza (Conc. Vaticano I. Denz, núms. 1.800, 1.818, juramento antimodernista, Denz, núm. 2.147...). «Sobre los dogmas y sacramentos, reconoce el P. Ramírez que la cuestión no ofrece la menor duda. Pero hay, añade, quienes no lo ven tan claro —o no quieren verlo—, sobre la vida o la moral específicamente cristiana, es decir, de las virtudes y normas enseñadas por el mismo Jesucristo». «Y, sin embargo, es lo cierto —afirma el P. Ramírez sin vacilar— que éstas son las de todos los tiempos y para todos los cristianos: la humildad, la obediencia, la mortificación, la caridad, el seguimiento y la imitación de Cristo. Eso es lo esencial y fundamental de la moral cristiana» (Mt. 28, 19-20).

El verdadero *ser* cristiano consiste en ser todo de Cristo, en creer todo lo que El ha revelado y cumplir exactamente todo lo que El ha querido. El verdadero discípulo sigue sus huellas. Es fácil, pues, ver la diferencia entre ser cristiano y ser hombre, y comprender que las variedades observadas en la historia del cristianismo tienen su raíz primera más bien en la diversidad de los hombres como hombres que de los cristianos como cristianos, aunque se trate de hombres que son al mismo tiempo cristianos. Queda siempre a salvo y sin compromiso el ser cristiano como tal, la esencia del cristianismo¹.

El Magisterio de la Iglesia y su legítimo ejercicio

Este modo de ser cristiano, para un católico, está en íntima relación con el Magisterio de la Iglesia y con lo que es propiamente un sentido teológico de la vida, si bien para ello no hace falta *saber* teología, sino vivirla desde la fe. Recuérdese lo que dice Santo Tomás cuando compara la fe de una vieja analfabeta con la sabiduría de muchos teólogos.

Pero no hay duda que en esto los altos estudios teológicos tienen la última palabra². Es más, «todo relajamiento moral y decadencia de las naciones —sostenía el Cardenal Newman— supone como causa la debilidad en los altos estudios teológicos». Y el célebre historiador P. Denifle, que, con tanta profundidad conocía el luteranismo y la historia de la teología, solía repetir

¹ *La Zona de seguridad*, pp. 165-168.

² Antes de la publicación de su célebre obra *De Episcopatu ut sacramento...*, el P. Ramírez, en plena tarea conciliar, publicó sobre el particular un trabajo: *S. Thomas studiorum Dux*, en el que dedica dos apartados a este mismo tema: *Divinum atque infallibile Magisterium Dei et Ecclesiae* y *Humanum Magisterium ab Ecclesia approbatum atque propositum*, en «Aquinas», 1960, pp. 4-11.

en el amor. Lo cual es válido también con vistas a la evolución..., ¡cuánto más quisiera yo verle a usted y a sus amigos tratar paciente, pastoralmente a todos aquellos que no han llegado en su Iglesia tan lejos como usted! De lo contrario, se encuentra usted en peligro de pecar contra I. Cor. XIII. Con esta señal no vencerá. No favorecería usted la evolución, sino que la frenaría»...

Cuando se dan teólogos entre los católicos que suscitan esta clase de compasión de protestantes como los citados, no podemos contentarnos con lamentos por muy justificados que sean. El primer alarmado, sin duda, es el Papa, pero es preciso tomar conciencia de la defensa de Cristo y de su Iglesia, de ese *sensus Ecclesiae* que no pertenece en exclusiva a la jerarquía sino también a los fieles.

Ha sido el cardenal Newman, en sus estudios sobre los dogmas de la Iglesia, quien ha puesto de relieve el papel que han desempeñado los seglares con un verdadero *sensus Ecclesiae*, cuando inclusive fallaron muchos pastores. Newman es firme en defender que durante la crisis arriana la verdad fue sostenida mejor por el pueblo fiel que por sus obispos.

«Lo que defiende —escribe— es que en este tiempo de gran confusión el sublime dogma de la divinidad de Nuestro Señor fue proclamado, fortalecido, defendido (y humanamente hablando), asegurado mucho más por la 'Iglesia *discens* que por la Iglesia *docens*'; que la generalidad del Episcopado como cuerpo fue infiel a su oficio, mientras que el laicado como cuerpo permaneció fiel a su gracia bautismal'»¹.

Si los pastores abandonan el rebaño, es el rebaño quien tiene que defenderse. Y no faltan eclesiásticos que en la actual crisis que atraviesa la Iglesia confían en los seglares como pieza clave en el futuro resurgir cristiano. Pues desde el más humilde fiel hasta la más alta jerarquía tienen todos la obligación de defender el tesoro revelado, la verdad de Cristo, que no puede ser modificada aunque vinieran ángeles del cielo. Y esto ha de tenerse muy en cuenta en nuestra patria cuyo clima está saturado de sentimiento religioso católico, aunque a veces no se viva conscientemente. No hay pueblo sobre la tierra donde la saturación católica del ambiente sea más intensa o salga más a la superficie llenándolo todo. Catolicismo masivo que, como dice el

¹ *On consulting the faithful in matters of doctrine*, en «The Rambler», 1859, p. 217.

estamos padeciendo. «Se acude con frecuencia —escribe en uno de estos artículos el cardenal africano Laureano Rugambwa— a la Biblia y al Evangelio, y al mismo tiempo se está dispuesto a pasar por encima de ciertos pasajes, a desmitizar otros o a darles una interpretación personal. El cristiano moderno se apoya con frecuencia en los textos conciliares y al mismo tiempo está dispuesto a saltarse algunos pasajes que considera ya anticuados o arrancados por una minoría conservadora. Se proclama la necesidad de que la Iglesia se pronuncie de un modo claro y preciso en materia de planificación familiar cuando al mismo tiempo se es extremadamente alérgico a toda forma de guía autoritaria»... «El hombre moderno quiere verificar todo personalmente, quiere pruebas, quiere tomar él sus propias decisiones, quiere seguir la norma empírica de su propia conciencia y experiencia. El criticismo es algo que está en el aire y de lo que nadie puede huir».

Que nos encontramos ya en una atmósfera que no es la propia de un verdadero *sensus Ecclesiae*, nos lo dice claramente el Primado de Inglaterra, cardenal John Heenan, en la serie de artículos mencionada. Con su importante intervención se propuso coger al toro por los cuernos. Partiendo de la base de que el ejercicio del magisterio eclesiástico exige el reconocimiento de una autoridad, admite que «el magisterio viene ejercido con menor confianza por quienes poseen la autoridad. Una teoría, por extraña o débil que sea, es muy difícil que sea condenada por el obispo o por la jerarquía local». «Magisterio, lo mismo que jerarquía, se ha convertido en un término desagradable. Tal vez por eso pocos obispos estén dispuestos a arriesgarse a la impopularidad, ejerciendo el magisterio». «Al parecer —así lo estima el Primado inglés— representan curiosamente los teólogos actuales una nueva forma de verdad». «El magisterio ordinario del Papa se expresa en sus encíclicas, alocuciones y cartas. No es un secreto que los teólogos contemporáneos son, hoy, a menudo, claramente menos respetuosos hacia una encíclica papal que, por ejemplo, hacia un artículo de la revista *Concilium*». Y con respecto al magisterio de los obispos, «ningún teólogo quiere admitir que sus propias interpretaciones sean peligrosas o inseguras. Si un obispo objeta algo, se dice que no ha comprendido». Según afirma el cardenal Heenan, «los obispos tienen conciencia de no llevar ellos la iniciativa magistral». Concretamente en el Sínodo de obispos, del mes de octubre, «la asamblea era consciente de que el magisterio está pasando de ellos a los escritores de teología popular», ni siquiera a los investigadores. Enumera el cardenal Heenan algunas cuestiones concretas —en torno al ecumenismo, Eucaristía, etc.— en que los fieles han sido desorientados por artículos. Y asegura: «esta doctrina se ha predicado, sin que el magisterio proteste»... «Aquí está toda la cuestión, concluye el cardenal. ¿Quién debe ser el maestro? Esto es lo que entendemos por magisterio. Pero el maestro debe reconquistar toda su autoridad. ¿Qué ha pasado para que parezcamos haber olvidado que el magisterio ordinario de la Iglesia es aquel que garantiza al fiel de que —por boca del Papa y de los obispos— recibirá la verdad revelada?».

Episcopado, al cual unido al Papa y jamás sin él, bajo su guía y autoridad, compete el magisterio auténtico de la Iglesia. Papas y obispos, a los cuales únicamente ha dicho el Señor: «id y enseñad». Por muy pocos obstáculos que se pongan a la libertad de investigación, como hoy sucede, no es el teólogo quien decide para que la doctrina expuesta sea doctrina católica, sino quienes precisamente tienen autoridad para ello. Sobre todo, no puede ponerse en duda el indiscutible derecho del obispo de cuidar que haya una impecable enseñanza de la doctrina católica en su diócesis.

Sin embargo esta doctrina, que es la católica, se suele juzgar hoy como si obedeciese a un comportamiento autoritario y antidemocrático de los organismos eclesiásticos y, muchas veces, es calificado de «inquisición posconciliar».

Por una u otra razón, es lo cierto que, empezando por el Papa, ha cundido la alarma, dados los extremos alcanzados por algunas opiniones teológicas. Así se ha visto cómo, a raíz de la publicación de la encíclica *Humanae vitae*, algunas revistas católicas españolas, cuyas afirmaciones han sido reproducidas en la prensa, han dicho que todavía no se sabe de seguro «el alcance y obligatoriedad de las declaraciones falibles —o no infalibles— del Papa y sí, después del último Concilio, la colegialidad ha modificado o no en algo el ejercicio y funcionamiento habitual de la autoridad en la Iglesia». Otros, como Karl Rahner, más enterado, por supuesto, de lo que al fin ha dicho el Concilio de la Colegialidad, reconoce que el Papa «formalmente tenía el derecho a actuar como ha actuado»...; «ciertamente —añade— yo hubiera deseado que el modo de actuar del Papa en esta cuestión hubiera sido más colegial de lo que ha sido en la realidad».

Refiriéndose a la «personalidad incommunicable del Vicario de Cristo», el P. Luigi Ciappi, O. P., teólogo del Sacro Palacio Apostólico, en un artículo publicado en *L'Osservatore Romano* el 11 de octubre de 1968, sale al paso de quienes «avanzan hoy la propuesta de corregir, ya en los mismos términos de expresión, la doctrina católica jurídico-eclesiástica, de no hablar de una «plenitud de potestad» de considerar ambigua la frase «*Papa a nemine judicatur*» («El Papa no puede ser juzgado por nadie»). Y pregunta: «¿Cómo se compaginan estas ideas que tratan de rebajar el nivel del magisterio pontificio con la doctrina dogmática del Concilio Vaticano I, confirmada por el Vaticano II?». A este respecto, recuerda que en la nota explicativa de la constitución dogmática sobre la Iglesia se dice: «El Romano Pontífice, cuando ordena, promueve y aprueba el ejercicio colegial (del Episcopado), procede según la propia discreción, teniendo como mira

cil, que «ofende no sólo a la ley canónica, sino también a la misma entraña del culto católico, que es la comunión: comunión con Dios y comunión con los hermanos, cuyo mediador es el sacerdocio ministerial autorizado por el obispo. Tal particularismo tiende a crear la 'iglesilla' (capilla) o quizá la secta; es decir, a destacarse de la celebración de la caridad total, a prescindir de la estructura 'institucional' (como se dice ahora) de la Iglesia auténtica, real y humana, para hacerse la ilusión de poseer un cristianismo libre y puramente carismático, pero en realidad amorfo, evanescente y expuesto 'al soplo de cualquier viento' de la pasión o de la moda, o del interés temporal y político. Esta tendencia a liberarse gradual y obstinadamente de la autoridad y de la comunión de la Iglesia puede, desgraciadamente, llevar muy lejos. No a las catacumbas, como algunos han dicho, sino fuera de la Iglesia. Puede, en fin de cuentas, constituir una fuga, una ruptura e incluso un escándalo, una ruina. No construye, sino que destruye».

De Episcopatu ut sacramento deque Episcoporum Collegio

Hemos reproducido extensamente los párrafos anteriores, porque compendian en cierto modo la doctrina expuesta por el P. Ramírez en la obra que resume sus intervenciones sobre esta materia en el Concilio. También porque el P. Ciappi, teólogo del Papa, es discípulo y gran admirador del P. Ramírez y está interesado en traducir al italiano esta obra de su maestro.

Nos advierte de entrada el P. Ramírez en este trabajo que no comentará toda la Constitución *Lumen gentium*, sino sólo el capítulo III; y, de él, únicamente dos puntos fundamentales: la sacramentalidad y la colegialidad del Episcopado, que estudia tal como lo aprobó y promulgó el Concilio, y en perspectiva de comparación con la enseñanza anterior del Magisterio y la de Santo Tomás.

Estudia primero la sacramentalidad del episcopado. El Concilio, atento a su intención pastoral, afirma expresamente la sacramentalidad de la consagración episcopal, pero no la propone como definición dogmática. Es, con todo, doctrina de valor extraordinario, que debe aceptarse con plena adhesión e interpretarse con fidelidad teológica. Pero, ¿se trata de una doctrina que se conforma con la doctrina enseñada anteriormente por el Magisterio Ordinario?, ¿entraña alguna corrección o innovación o es un complemento y explicación del mismo? El minucioso análisis del P. Ramírez demuestra claramente una perfecta correlación de la doctrina conciliar.

En la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacra-

bordinan «en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio».

Al ocuparse de estas cuestiones asombra, una vez más, el P. Ramírez por sus conocimientos de la doctrina tomista. Como es sabido, Santo Tomás no terminó el tratado *De ordinis sacramento* de la *Summa*. A pesar de ello sigue siendo el arquitecto de la teología sacramental que corrige desviaciones de la teología occidental anterior y acepta tradiciones mejor conservadas en la teología oriental. El P. Ramírez hace una exposición sencillamente grandiosa de la doctrina de la sacramentalidad del episcopado, orden distinto del presbiterado, en los autores anteriores a Santo Tomás y en el mismo Santo Tomás que, con pinceladas magistrales, va avanzando en sus escritos en la exposición de esta doctrina, que tiene en el P. Ramírez su comentador más autorizado.

Pero siendo de mayor importancia objetiva la cuestión de la sacramentalidad episcopal, pues es fundamento y raíz del Episcopado y de sus prerrogativas, y, en consecuencia, de la colegialidad, ha sido ésta la que se hizo más famosa, convirtiéndose en uno de los ejes de las discusiones conciliares. Mas si durante estas discusiones se obscurecieron para muchos y se confundieron los términos en lo tocante a la colegialidad episcopal, el P. Ramírez nos ofrece una gran claridad, precisión y formulación neta del problema. La verdad es que se trata de un tema que ha apasionado enormemente a los teólogos y les sigue apasionando.

El P. Ramírez al hablar de la colegialidad se detiene en el nombre, condiciones de cooptación, poderes, actos colegiales... Muestra su extrañeza ante la palabra colegialidad, que acuña Mommsen y adopta Congar vertiendo al lenguaje occidental la palabra *sobornost*. El genio de la lengua latina, sostiene el P. Ramírez, es más concreto. Los latinos antiguos y los teólogos medievales preferían el lenguaje de las formas concretas: *Colegio*, o los sinónimos *Corpus*, *Ordo*, *caetus*. Los Padres y Peritos del Concilio solían, en cambio, emplear el neologismo colegialidad. No obstante, el Vaticano II empleó el término concreto: *Collegium*. Colegio no inter pares, sino jerárquico, en la línea doctrinal de la tradición, del Magisterio Ordinario y del Vaticano I.

Cuando Lecuyer afirma que el término *colegio* no se encuentra en las obras de Santo Tomás —en lo que otros muchos le han hecho coro— irrita de tal modo el amor a la verdad del P. Ramírez, que descarga un categórico *omnino falsum est*, con el cortejo de cien textos que prueban lo gratuita que ha sido

siástico, llevan el pensamiento a otros conceptos de potencia arbitraria, de utilidad personal, de prestigio fastuoso, de superioridad hereditaria, que la historia de los tiempos pasados ha acreditado como legítimos, y los ha ido transmitiendo como si fuesen inherentes a la naturaleza y al ejercicio de la autoridad»... Pero si todavía —y siempre— la autoridad de la Iglesia resulta necesaria, es «porque la quiso Cristo y deriva de El». Una «purificada visión de la estructura jerárquica y comunitaria de la Iglesia se presta a larga meditación, que su actual vitalidad despliega en amplias consideraciones históricas, en nuevos propósitos de sinceridad eclesial, en sabias elaboraciones de nuevas normas canónicas, y nos induce a darnos cuenta que todos en la Iglesia tenemos una propia 'diaconía', un propio servicio que cumplir».

«Ni la exaltación de cada singular personalidad humana, ni la reivindicación de la civil libertad religiosa, ni el primado operativo reconocido a la conciencia iluminada por la doctrina autorizada de la Iglesia acerca de la ley divina nos dispensa de la generosa, dócil y ordenada prestación de nuestro servicio al bien de los hermanos y para incremento de la vida eclesial; más aún, esto, nuestros personales derechos, encuentran en tal servicio su libre, honrosa y meritoria expresión».

Resulta sumamente difícil superar el sentido del matiz con que Pablo VI ha hablado de la autoridad pontificia. Más difícil, sin embargo, resultaría ser fiel al verdadero *sensus Ecclesiae*, sin sentir con el Vicario de Cristo, con su Magisterio específico pronunciado a lo largo de la historia del catolicismo.

Una fe y una doctrina, que en el caso del P. Ramírez se ha hecho no solamente hábito ordenado sino también contribución del subidísimo valor. Su obra figura entre las más consideradas en el pensamiento religioso de hoy. Se trata del último libro que publicó y dedicó precisamente a esta materia tan eminentemente eclesial.

¿Una nueva Teología?

Pero es al hablar de la naturaleza de la teología —tan íntimamente vinculada a la doctrina de la inteligencia— y sus relaciones con la fe, donde la visión del P. Ramírez resalta segura-mente con más actualidad y trascendencia.

Nos aproximamos a un terreno, el de la naturaleza de la teología, en donde hoy, envueltos entre verdades o verdades a medias, se han sembrado conceptos que han contribuido bastante al desconcierto y a la confusión de los espíritus. El *sensus fidei* se encuentra indudablemente enlazado a principios subjetivos; pero igualmente, la extensión del objeto de la fe no depende del co-

mucho de aquella a la que se llega por los caminos de lo que se ha llamado Nueva Teología.

A esta Nueva Teología, de innegable impronta modernista, se entra por la puerta de una Teología unilateral o exageradamente positiva; y se suele llegar, tras un proceso, a una Teología carismática, de carácter pietista, y últimamente santificante o fideísta. Teología que fundamentalmente busca una constatación vital o psicológica, una presencia y una respuesta sobrenaturalizada de Dios en el alma del hombre. Y se han deslindado ya de tal modo el campo entre esta Teología y la clásica que no faltan quienes comparen la distancia que las separa a la que hay entre lo natural y lo sobrenatural, entre el campo de la fe y el de la razón humana. Por supuesto, un hábito científico natural en modo alguno puede ser identificado con los hábitos sobrenaturales. Pero es ésta una cuestión tan debatida entre católicos y protestantes, que hay un abismo entre lo que piensa, por ejemplo, un teólogo protestante tan influyente como Karl Barth de la *analogía entis* —que a sus ojos es como una especie de Anticristo, aunque últimamente suavizase el tono— y lo que piensa de ella nuestro P. Ramírez.

Mas resulta evidente que las corrientes modernas de la llamada Nueva Teología católica tienden a situarse en sus últimas manifestaciones en la región de una fe experimentada, y la tradicional en la región de una *fides quaerens intellectum*. Entre la *vita appetens fidem* y el *fides quaerens intellectum* hay muchos siglos de auténtica especulación científico-teológica que no pueden ligeramente pasarse por alto, aunque algunos teólogos católicos modernos, muy influidos por el protestantismo, vean como irreductible la conjunción razón-fe. La teología católica clásica la ve decididamente como una inserción de lo sobrenatural en lo natural de un modo homogéneo, de acuerdo con una pedagogía divina, por cuanto *gratia perficit naturam*¹.

Nada más alejado de la Teología católica clásica que negar la colaboración instrumental de la razón en el conocimiento analógico de las verdades recibidas por la fe. Pero cuando el teólogo de hoy pone el acento en el *auditus fidei* y no en el *intellectus fidei* acentúa una escisión que no se da en la Teología clásica.

¹ Una excelente exposición de este problema puede verse en el trabajo de García Rodríguez, Ramón, O. P.: *La Teología Clásica y las últimas tendencias en el concepto de Teología*, publicado en «La Ciencia Tomista», números 275-276, julio-diciembre de 1960, pp. 619-623. Vid. también Rodríguez, Victorino, O. P.: *El método teológico después del Concilio Vaticano II*, «Salmanticensis», fasc. 3, 1967, pp. 479-504.

última resolución de ésta consiste en servir a la vida de la fe. Pero entre un hábito en el orden puramente natural, esencialmente cognoscitivo por abstracción formal, como es el de la Teología, y otro en el orden sobrenatural, santificante, que vivifica sobrenaturalmente, existe una distinción que ha de valorarse en todo su alcance. Ello no sería posible sin una exacta y adecuada doctrina de la inteligencia o teoría del conocimiento netamente metafísica y sin un elaborado y sumamente constatado sentido del orden. El problema planteado es de gran trascendencia. Supone una comprensión verdadera del *ens supernaturale* teológico, objeto de la Teología, que ocupa un puesto intermedio entre la Teodicea y la fe.

En una de sus habituales audiencias, en la del 30 de octubre de 1968, Pablo VI, refiriéndose a la conveniencia de que coincida la fe objetiva (las verdades creídas) con la fe subjetiva (el acto virtuoso de adhesión a esas verdades), resalta cómo hoy la adhesión a la fe se ha hecho muy difícil, «filosóficamente, por la creciente oposición a las leyes del pensamiento especulativo, a la racionalidad natural, a la validez de las humanas certezas. La duda, el agnosticismo, el sofisma, la despreocupación del absurdo, el rechazo de la lógica y de la metafísica, etc., perturban las mentes de los hombres modernos. Si el pensamiento no es respetado ya en sus intrínsecas exigencias racionales, también la fe sufre con ello, ya que no debemos olvidar que la fe exige la razón; la supera, pero la exige. Porque la fe no es fideísmo, es decir, creencia privada de bases racionales; no es solamente búsqueda crepuscular de cualquier experiencia religiosa, sino que es posición de verdad, es certidumbre».

Resulta innecesario destacar la coincidencia entre lo que afirma Pablo VI y el pensamiento del P. Ramírez, al que le gustaba repetir la frase de Newmann: «en la crisis de los estudios teológicos está la ruina moral e intelectual de los pueblos».

Una vez precisada por el P. Ramírez la naturaleza de la Teología (conocimiento de Dios, que como tal supone una verdad a modo de principio, y de ella se deduce otras a modo de conclusiones, lo que considera de necesidad en todo conocimiento de ciencia o saber probativo), puede apreciarse que la idea en suma del P. Ramírez, como la de todos los grandes teólogos, es la más elevada: traslado y calco de la ciencia misma de Dios. Por eso mismo, nos dice, fueron los grandes teólogos «grandes santos y grandes contemplativos. Vivían su teología y vivían de su teolo-

Siendo la razón lo más noble y elevado del hombre, es también una especie de revelación divina natural. Y encierra innegable grandeza como corresponde a su elevadísima misión que sea la Iglesia, hoy, casi la única institución que de una manera seria, inquebrantable y consecuentemente, la defiende en el mundo. Otras instituciones, como las universitarias y grandes organismos internacionales, no han mantenido una fidelidad semejante.

Por su fe en la razón, de innegable impronta tomista, el P. Ramírez criticó siempre la manía teológica positivista, tan en boga otra vez en estos últimos años, aun en algunos centros de formación católica. Según él, una teología digna de tal nombre debe ser al mismo tiempo positiva y especulativa. Positiva, es decir, plenamente informada de las fuentes de la revelación divina, y en contacto siempre con ellas, cualidad que sorprende al leer los primeros escritos del P. Ramírez, con lo que se adelantó a las preocupaciones escriturísticas de nuestro tiempo. Pero como la sola y pura especulación del depósito revelado vuelve estéril y anquilosada a la Teología, ayuda poderosamente la especulación: una filosofía sana, robusta y, para un católico, confortada por el mismo Magisterio de la Iglesia, que es precisamente lo que se ha llamado filosofía perenne.

La inteligencia reclama siempre sus innatos derechos de racional comprensión y comprensión inteligible de la verdad revelada. Y se ha vengado, como han sostenido por lo general los teólogos católicos, de los teólogos protestantes, quienes, no obstante su apelación a la *sola scriptura* y *sola fides*, han introducido las más variadas y contrapuestas filosofías profanas en la interpretación del texto bíblico. Y aun amplios sectores de la teología protestante actual se inspiran en sus elucubraciones en sistemas filosóficos que niegan las bases mismas de la ciencia de Dios. De ahí sólo puede resultar un precario cristianismo, irracionalista y fideísta, que seculariza cada vez más, pactando con el mundo.

«Es interesante observar —escribe el P. Urdanoz— cómo los teólogos católicos actuales más comprometidos y de tendencias avanzadas siguen, aunque con más timidez y a lustras de distancia, la teología protestante en este proceso de interpretación disolvente del cristianismo en nombre de las nuevas corrientes del pensamiento filosófico actual»¹.

¹ T. URDANOZ: *El porvenir de la Filosofía perenne y tomista*, «Estudios Filosóficos», 15 (1966), p. 31; cf. T. URDANOZ: *Para mejor comprender la Enc. Humanae vitae*, «Est. Fil.», 18 (1969), pp. 465-510.

y, lo que es más criticable, una visión entre las más acertadas de la realidad, que el P. Ramírez estudia con su método tan realista, como buen aristotélico-tomista que es.

¿Una nueva Mística?

No hay que afinar mucho el espíritu para advertir que las orientaciones más o menos irracionalistas o confusamente «encarnacionistas», aireadas por la inquietud de muchos espíritus en estos tiempos de crisis religiosa, apuntan sobre todo al tomismo. El fenómeno es rigurosamente paralelo al observado en la llamada Nueva Teología.

Según el tomismo, como lo expone el P. Ramírez, el hombre, por su alma racional e intelectual, es imagen y semejanza de Dios creador, primera y suprema Inteligencia. La vida propia de Dios es puramente intelectual —en cuanto que intelectual abarca lo intelectual y volitivo—, no sensitiva, ni mucho menos vegetativa. Por eso el hombre, que comprende en sí mismo estas tres vidas, vegetativa, sensitiva e intelectual, se asemeja a Dios y es su imagen viva en cuanto es un ser inteligente, por su alma y por su vida intelectual.

Pero se encarga muy bien de precisar el P. Ramírez: «Esta misma dignidad de ser imagen y hechura directa de Dios le hace (al hombre) ser capaz de poseerle, no encontrando saciedad completa fuera de El. Capacidad receptiva de asociarse a Dios en su vida íntima y beatífica, potencia obedencial de ser elevado por Dios a la participación de su propia naturaleza y de sus dones más preciados... Así el hombre, que por su naturaleza era imagen y semejanza de Dios, es su hijo adoptivo por gracia... Según esto, el hombre no es simplemente un animal racional, una persona, como decía la filosofía, sino que es además una imagen viva de Dios, su hijo adoptivo, hermano de Cristo, miembro de su cuerpo místico y templo del Espíritu Santo, no sólo según su alma sino también según su mismo cuerpo»¹.

Con todo la posición tomista, al hablar de la misma bienaventuranza, no abandona su impronta intelectual. «La bienaventuranza esencial —que es la que cuenta, como ha descrito el P. Ramírez en su apretado resumen de su doctrina magistralmente desarrollada en *De hominis beatitudine*— no tiene nada que ver con la fauna ni con la fisiología, como no tiene nada que ver con el cuerpo ni con los sentidos corpóreos, puesto que se da de hecho en los ángeles y en las almas separadas de los santos, que no tienen cuerpo ni cosa parecida a fauna ni a fisiología de ninguna clase (Benedic-

¹ *Pueblo y Gobernantes...*, pp. 15-17.

ter irracionalista en la idea de semejanza entre el hombre y Dios? ¿A una especie de metafísica bíblica? Por lo que ahora se lee, los llamados estudios de metafísica bíblica llevan camino de convertirse en estudios de metafísica griega, particularmente de metafísica neoplatónica o en panegíricos de las teorías evolucionistas del P. Teilhard de Chardin.

Está fuera de duda que en la Biblia se percibe un fondo metafísico, resumido maravillosamente en el primer versículo del Génesis: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra». Dios creador, y todo lo demás, creado. Con esta verdad como centro y eje se puede perfectamente ir descubriendo, a lo largo de las páginas del Libro Sagrado, un contenido metafísico, profundísimo y perfectamente lógico. Sin embargo en la Biblia todo es palabra de Dios. Y desde el momento en que sus autores escriben libros bajo la moción de Dios, es decir, «libros inspirados», como son todos los que componen la Biblia, esos libros no son formal y específicamente filosóficos, científicos o históricos, sino «libros sagrados», Sagrada Escritura. Dicho de otro modo: no puede decirse que esta o aquella verdad filosófica o científica esté formalmente, como verdad filosófica o científica, enseñada en la Biblia. El juicio formal del hagiógrafo es religioso, no filosófico o científico. Lo único que puede decirse filosóficamente es que hay sistemas filosóficos y metafísicas incompatibles con la doctrina de la Biblia, como los hay también perfectamente compatibles con ella. Pero esto no es porque en la Biblia se profese este o el otro sistema de filosofía —que no profesa ninguno—, sino porque en un caso los esquemas mentales destruyen las enseñanzas del Libro Sagrado y en el otro las deja a salvo. En eso precisamente estamos. ¿Con quién entroncan los movimientos bíblicos espirituales o místicos más respetados en el catolicismo? ¿Con el tomismo o con estos otros movimientos más o menos irracionalistas que siembran confusión en los espíritus? ¹.

Como propedéutica a la cuestión que nos ocupa, hemos de dejar claramente sentado que para Santo Tomás, filosóficamente «no es verdad que el movimiento propio de un ser que existe desde la nada se dirija a la nada». La orientación a la nada no es el movimiento propio de la naturaleza, la cual siempre se di-

¹ Vid. la crítica del P. Alejandro del Cura, O. P., a la obra de Claude Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica*, en «Estudios Filosóficos», número 25, septiembre-diciembre de 1961, p. 502.

hasta que nos conduzca a la eterna bienaventuranza. No hay intimidad comparada a ella. *Dulcis hospes animae, dulce refrigerium*. Conocimiento amoroso y sumamente sabroso. Gustad y ved cuán suave es el Señor. Conocimiento vital y causiexperimental de Dios. Los dones y gracias de todas clases que nos trae consigo y nos derrama sin tasa a manos llenas, nos elevan, nos hace dóciles a sus santas inspiraciones y mociones, nos hace semejantes a El, nos hace creer en El y vivir en El y de El, conforme al dicho del Apóstol, vivo yo, mejor dicho, es Cristo quien vive en mí.

»Y esa unión y presencia mutua tiende a ser cada vez más estrecha, más viva, más actual y más consciente. Se conoce mejor a Dios y se le ama más tiernamente e intensamente. Una Santa Teresa, un San Juan de la Cruz, un Santo Tomás de Aquino, vivían profundamente esta vida divina, haciendo en ella pasos de gigante»¹.

Relacionando más en concreto lo que entraña místicamente esta doctrina con la expuesta por San Juan de la Cruz, máxima autoridad en la materia, se ha tendido a considerar, sobre todo por los tomistas, que San Juan de la Cruz es un director espiritual que da a sus afirmaciones alcance pedagógico, no ontológico. Sin embargo, hoy, algunos estudios sanjuanistas suelen disentir de esta opinión, aunque no la modifiquen sustancialmente. En realidad no es mucho lo que nos dice de original San Juan de la Cruz como teórico sobre los grandes problemas de la esencia de la contemplación infusa y la perfección cristiana. Para que haya un sistema filosófico o teológico no basta con tener uno o varios principios aislados, sin conexión ni dependencia. Las peculiaridades de San Juan de la Cruz como teórico no existen o no son suficientes ni lo bastante profundas para constituir un sistema particular o de origen diverso del tomismo. Es la clásica tesis del padre carmelita Marcelo del Niño Jesús, que ahora critican algunos. Crítica que en nada modifica lo que juzgamos más sustancial, cuando se considera a San Juan de la Cruz como director espiritual o *practicien de la contemplation*, como le llama Maritaín.

A lo largo de su vida de escritor, el P. Ramírez se ocupó muchas veces de temas místicos. San Juan de la Cruz y Santa Teresa, con San Agustín, figuran entre sus autores preferidos en este campo, y los cita con mucha frecuencia y la máxima consideración. Concretamente en el tomo II de *De hominis beatitudine*, al tratar *De essentia metaphysica beatitudinis objectivae* replantea

¹ *Presencia y ausencia de Dios*, loc. cit., núm. 418, julio-agosto, pp. 262, 254-255.

rado como uno de los más seguros expositores de nuestros grandes santos españoles, precisamente en una materia, como es la mística, donde la Teología y la Filosofía tienen todavía tantos puntos que precisar¹.

6. EL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II Y SANTO TOMÁS

Una duda sigue, sin embargo, todavía en el ambiente. Se aireó en las aulas conciliares y, sobre todo, en los comentarios aparecidos desde entonces en la prensa: la Iglesia conciliar y posconciliar ¿continúa pensando de Santo Tomás lo mismo que la anterior? ¿Se le tiene en la misma estima y consideración? *¿Qué es de Santo Tomás?*, es el título de un artículo del P. Ramírez en el que trató de responder precisamente a estas interrogantes, haciéndose eco de un ambiente que no podía soslayarse. Tampoco ningún católico puede mirar con indiferencia esta cuestión.

A juzgar por lo que se ha publicado en la prensa y se ha recogido en algunos libros, Santo Tomás ha dejado de ser lo que no hace mucho significaba para el Magisterio eclesiástico. Sin embargo los textos conciliares, y es esto en definitiva lo que cuenta cuando se habla del Concilio, confieren a Santo Tomás una autoridad que nunca se ha concedida a ningún Doctor de la Iglesia en su historia. Pero antes de entrar en esta cuestión digamos algo de esa mentalidad posconciliar —tantas veces denunciada por Pablo VI— que no guarda relación con los textos conciliares, si bien impregna un ambiente relativamente extendido y en proporción con las tensiones internas que actualmente padece la Iglesia.

Sin ir más lejos, en los últimos debates conciliares voces de distintos Padres, y de algún Cardenal, se levantaron para combatir de algún modo el magisterio de Santo Tomás en la Iglesia.

¹ Un estudio sobre *La doctrina espiritual en la vida y en la obra del teólogo Santiago Ramírez*, acaba de publicarlo el P. A. Huerga, O. P., en la revista *Teología Espiritual*, enero-abril de 1969, núm. 37 del Estudio General Dominicano, Torrente-Valencia, pp. 97-121. Las preocupaciones por la mística en el P. Ramírez se remontan a su primer artículo, *El mérito y la vida mística*, aparecido en *La Vida Sobrenatural*, 2 (1921), y a su comentario al famoso tratado sobre los fenómenos místicos, de Albert Farges (1920). Desde entonces el P. Ramírez aboga por la vocación universal a la mística. Últimamente el P. M. Cuervo, O. P., en su obra *Maternidad divina y correndención mariana*, Villava, 1967, pp. 297-298, trata de un modo un tanto desusado las preocupaciones marianas del P. Ramírez, tal como las expone en *La esencia de la esperanza cristiana*.

En realidad lo que Marías nos dice del renacer del Concilio en «autenticidad histórica»¹, muy a tono con lo que en la *Revista de Occidente* se ha llegado a llamar «el promisor *deshielo* de las aguas del Tíber romano» —al que ya hemos aludido—, recoge en substancia lo que siempre se le ha criticado a Santo Tomás: una doctrina pasada, esencialmente localizada y encerrada en el siglo XIII. Vieja de siete siglos —(¿no era más viejo Aristóteles cuando Santo Tomás lo integró a la cultura cristiana?)— no sirve ya para nuestros días. Imponer o recomendar un maestro humano en la Iglesia, es atarse a él imprudentemente, porque la verdad revelada no cabe en ningún molde humano, y la verdad natural rebasa la capacidad de todo intelecto personal humano, por muy superdotado que se le suponga. Nadie puede, él sólo, conocerlo, dominarlo todo. Además de que, imponer un tal Maestro, sería caer en una dictadura intelectual insoportable, que haría imposible toda libertad de pensamiento y de investigación, sin la cual no es dable progresar en las ciencias.

El P. Ramírez en *¿Qué es de Santo Tomás?*² recoge y se hace eco de estas alusiones, distinguiendo la parte de verdad y de error que hay en ellas, pues ambas, sin el debido discernimiento se suelen mezclar confusamente. No deja, sin embargo, de resaltar este hecho que merece toda nuestra atención:

«Fueron precisamente los más calificados, por haber estado largos años al frente de la Sagrada Congregación de Estudios, quienes en el aula conciliar defendieron la necesidad de tener un guía en los estudios como Santo Tomás, y quienes rechazaron argumentos como los anteriormente mencionados, aleccionados por la experiencia del funcionamiento de esos mismos Centros docentes Superiores. Una larga experiencia de la enseñanza y formación filosófica y teológica en los Seminarios, Facultades y Universidades eclesásticas y de la Iglesia demuestra la necesidad de un Guía tan seguro y competente como Santo Tomás, y el peligro de abandonarlo desprendiéndose de él». Creemos innecesario detenernos en otras objeciones. De ellas se ocupan por lo general los documentos pontificios que tendremos ocasión de citar. Pero si todo fuese como piensa Marías y algunos otros, no hay por qué salirse de un contexto suficientemente claro. «Al General de los dominicos le rogaron que terminase su intervención por haber sencillamente pasado los diez minutos reglamentarios, sin censura de ninguna clase, sino cumpliendo sencillamente el Reglamento». Lo mismo hicieron con otras gran-

¹ MARÍAS, Julián: *Meditación sobre la sociedad española*, Madrid, 1966, páginas 186-187.

² *¿Qué es de Santo Tomás?*, «Cruzado Español», 1 de marzo de 1966, pp. 1-3.

Obispos, no lo que se haya dicho o podido decir por cualquier Padre en el Aula Conciliar, aunque, conviene añadir, para evitar torcidas interpretaciones, y como puntualiza muy bien el P. Ramírez, que Santo Tomás fue el Doctor de la Iglesia más citado en el Aula Conciliar y en la Comisión Teológica, y generalmente con el máximo respeto y estimación.

¿Qué dice el Concilio de Santo Tomás?

He aquí lo que interesa resaltar de la actitud del Concilio ante Santo Tomás.

Si alguna particularidad de índole eminentemente personal-humana ha de destacarse en él es ésta: es la primera vez en la historia que un Concilio Ecuménico recomienda expresamente un Doctor: Santo Tomás. En el de Trento —se dice— que al lado de los Evangelios figuraba la *Summa*. Nada similar se vio en este último. En apariencias, a juzgar por lo que se ha podido leer en la prensa, hasta casi sucedió lo contrario; pero a la hora de la verdad, por vez primera, Santo Tomás, después de más de cien documentos de comprobación y recomendación de los Papas, ha recibido la sanción normativa de un Concilio General como Maestro en Teología y Filosofía de la Iglesia Universal. Esta mención ha sido además única entre todos los Doctores, sin excluir el valor y puesto relevante de cuantos han sido aprobados. Esta es la verdad escueta y sin comentarios mortificantes para nadie.

Los textos de esta sanción conciliar pueden verse en sus Decretos sobre la enseñanza en la Iglesia: *Decreto Optata totius*, número 16; la declaración *Gravissimum*, número 10, y el número 15 del Decreto citado, que al hablar del «patrimonio filosófico siempre válido», se refiere a Santo Tomás, según respuesta de la Comisión Intérprete del Concilio, del 20 de diciembre de 1965.

Se trata nada menos que de la culminación de la exaltación de Santo Tomás por el Magisterio universal de la Iglesia. Téngase además en cuenta que ha sido éste un Concilio de renovación pastoral, a la vez que ecumenista y abierto a las preocupaciones del mundo de hoy. No se podía pretender que profundizara en los motivos teóricos y filosóficos, o que reafirmara íntegramente la doctrina del Magisterio ordinario. Su tendencia y orientación, como es bien sabido, era soslayar en lo posible problemas que dividen la Iglesia de las demás confesiones cristianas o recordarlas en un mínimo en caso necesario. Pero nada de ello

la importancia primordial de la filosofía de Santo Tomás y en recomendarla siempre con calor y entusiasmo, dándole siempre la primacía. (Yo he conocido —añade— a cuatro Pontífices con una personalidad bien diversa, que fueron Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI. Los cuatro se han distinguido en muchas cosas, pero, en lo referente a la estima, preferencia y recomendación de Santo Tomás, en los cuatro se halla una coincidencia maravillosa)»¹.

Resulta conmovedor advertir en las firmas de los Padres Conciliares que pidieron que la doctrina de Santo Tomás se conserve, no sólo en la enseñanza de la Teología sino también en la de la filosofía católica (los 620 más otros que hicieron la misma petición un poco más atenuada, más de 1.000 por lo tanto), su pertenencia a todas las regiones del mundo y a las más variadas culturas, desde los más occidentales hasta los de Irán, Pakistán, India, Vietnam, Japón, Formosa, Filipinas, Norteamérica e Iberoamérica, África, Australia...

Tuvimos el honor de presenciar la inauguración de la segunda sesión de la Asamblea Conciliar, presidida por Pablo VI. La imagen, si sólo se viese en ella su color, resulta imborrable. Cuanto más si se piensa que no sólo unía a sus asistentes una misma fe, sino que también podía unirlos, lo que resulta más difícil de explicar, un mismo o muy parecido rigor especulativo. No sabemos de ninguna otra escuela de pensamiento de la que pueda decirse algo similar. En las asambleas comunistas, por ejemplo, no es precisamente el rigor especulativo quien tiene una primacía comparable a la que se advierte en el seno de la formación católica.

Pablo VI y Santo Tomás

No vamos a comentar los abundantes textos de Pablo VI dedicados a Santo Tomás². Con el esmerado sentido que caracteriza al actual Pontífice para los matices, con sus perfiles dramáticos y su paciente intento de restablecer la verdad de la doctrina conciliar,

¹ FERNÁNDEZ, Aniceto, O. P.: *Actualidad y necesidad de la filosofía de Santo Tomás en la época postconciliar*, «Estudios Filosóficos», núm. 38, 1966, página 16.

² Una selección de ellos puede verse en el mencionado artículo del P. Ramírez, *¿Qué es de Santo Tomás?*, y en los discursos pronunciados por el Maestro General de los dominicos y por el P. Teófilo Urdanoz, con motivo de la elevación al Instituto Superior de Filosofía del Estudio, de Las Caldas de Besaya. Vid., «Estudios Filosóficos», núm. 38, vol. XV, enero-abril de 1966.

¡Hay que teologizar!, ¡Hay que teologizar!, para añadir al poco tiempo: ¡Hay que dogmatizar!, ¡Hay que dogmatizar! ¡Volver a la Teología!, ¡Volver al Dogma!, sin que olvidemos —lo repetimos una vez más— que la mayoría de los errores religiosos tienen su origen en pseudofilosofías o en deformaciones más bien de tipo filosófico.

Cada vez son más quienes con carácter perentorio sienten la necesidad de volver con confianza los ojos, como tantas veces ha sucedido en la historia de la Iglesia, a los representantes, a los guías y maestros señalados por su magisterio, singularmente a quien brilla como príncipe y maestro entre todos ellos.

La Filosofía y Santo Tomás

Se comprende que las fuentes conciliares cuando hablan del criterio metodológico y de la meta del saber filosófico pongan como guía a Santo Tomás y todavía de manera más explícita en la enseñanza de la Teología sistemática, fundada en el patrimonio filosófico de perenne validez.

El estudio y enseñanza de las disciplinas de superior cultura y filosofía han de sujetarse, sin duda, a sus propios métodos y leyes internas, a la propia libertad de investigación científica, llevada con suma diligencia y al tanto siempre de las adquisiciones pregresivas. Pero la cultura cristiana como principio de dirección superior —según se dice en la *Declaratio de Educatione christiana*, número 10— ha de atender a la armonía entre la fe y la razón, entre la verdad sobrenatural y natural, exigiendo, por consiguiente, una filosofía coherente con la revelación, como han expuesto siempre los grandes Doctores de la Iglesia, principalmente Santo Tomás.

Si bien la Iglesia reconoce que la filosofía perenne y sobre todo la de Santo Tomás le aporta la base indispensable y segura para construir su teología —en lo que ha insistido constantemente los documentos pontificios—, no resulta menos importante saber, ahora, que esa filosofía constituye un factor poderoso de renovación en la Iglesia. Tan es así, que Jerzy Kalinowski y Stefan Swiezawski (polacos ambos, el primero enseña y escribe de filosofía en Francia, y el segundo, auditor que fue del Concilio, la enseña tras del telón de acero), en su obra *La Philosophie à l'heure du Concile*, consideran la filosofía de Santo Tomás como la más apropiada al *aggiornamento*, una de las condiciones indispensables de la renovación propugnada por el Concilio.

bió su biografía. La vida de un filósofo-teólogo que se propuso servir a la verdad dejando que Dios hablase a través de su persona y su obra. Es la formulación expresa de una tarea que con toda claridad se lee en la *Summa contra Gentiles*.

El P. Ramírez y Santo Tomás poseían dos inteligencias muy afines. No en vano el dominico español es considerado como uno de sus mejores intérpretes, el mejor para muchos, por su inteligencia penetrante, su imaginación viva, su capacidad de síntesis, sana y ancha humanidad.

Tanto en Santo Tomás como en el P. Ramírez todo pensamiento está formulado en el más acrisolado rigor científico. Jamás, como buenos aristotélicos, renuncian al riguroso ritmo de una marcha apodíctica que valora la forma como lo más alto sin que deje también de aguijonear nuestro espíritu. Resulta difícil encontrar entre nuestros compatriotas —vivos y muertos— quien pueda en este aspecto compararse con el P. Ramírez como filósofo y teólogo por su pureza, profundidad y seguridad de doctrina. En pocos escritos se siente con tanta evidencia como en los suyos la distancia que nos separa de su cometido, por la subidísima calidad de los principios propios, objeto propio y método propio que les caracterizan.

Ciertamente hoy los lectores prefieren métodos y estilos más atrayentes, casi periodísticos, aun en teología. El Cardenal Suekens, en la segunda Asamblea de Obispos europeos, reunida en Chur, acaba de comparar a la Prensa con la catequesis nueva de un tiempo nuevo. Abundan en las más serias ciencias del espíritu libros que informan sin necesidad de apearse del estribo. Comparados con ellos, los libros del P. Ramírez, los más característicos de su producción, están escritos en estilo salmantino, de piedra sillar, maciza, reverberante. Como ha indicado un agudo comentador de su obra, este estilo no place hoy a legiones. Se repite la escena de Gregorio el Teólogo: es otro el que está de moda. Mas para el P. Ramírez, como su modelo Santo Tomás, la faena es de gran empeño y responsabilidad.

Para valorar justamente lo que supone su aportación, ha de tenerse en cuenta que así como Aristóteles entró a los diecisiete años en la Academia de Platón, de la que salió a los cuarenta, y así como Santo Tomás se pasó la vida comentando al «filósofo» y ocultando noblemente la originalidad de su pensamiento, el P. Ramírez hizo algo similar. Se esforzó durante toda su vida para que en sus escritos hablase inconfundiblemente Santo Tomás y, con el

7. ADQUISICIONES EN EL PENSAMIENTO DEL P. RAMÍREZ

El P. Ramírez en sus investigaciones filosóficas y teológicas no fue un mero repetidor ni mucho menos. Estas disciplinas serias, difíciles y extraordinariamente cimentadas le deben —y cuán raro y tan poco acontecadero resulta esto en la historia— algunas adquisiciones importantes.

Cuando se contemplan estos estudios en toda su dimensión histórica, con información de subidísima calidad en las manos, se comprende lo penoso e infrecuente que ha resultado dar un verdadero paso hacia adelante en el transcurso de los siglos. Recordamos la insistencia con que Heidegger intenta hacer comprender lo poco que ha avanzado la Metafísica desde los tiempos de Aristóteles. ¡Y cuántas cuestiones hay todavía que quedaron en donde la dejaron uno de esos privilegiados cerebros que de tarde en tarde honran a la Humanidad! Confesamos, con toda sinceridad, que nunca hemos comprendido el desparpajo con que, por ejemplo, entre nosotros, Ortega, pese a su esclarecida inteligencia, proclama constantemente los jaques y mates gigantomáquicos que ha dado en filosofía. Siempre nos ha sonado a artificioso, cuando no a especulación con el provincianismo de muchos, aunque el alarde de poseer un sistema original esté muy lejos de ser una exclusiva orteguiana. Abunda en otros sitios, y en sí no es propiamente antifilosófico. Con algunos teólogos de los llamados progresistas sucede últimamente otro tanto. Los primeros parecen ignorar lo laborioso de las adquisiciones filosóficas, y, los segundos, lo que entraña la mera historia de los distintos Concilios con sus costosísimas precisiones sobre cuestiones trinitarias, cristológicas, marianas o puramente eclesiásticas.

Cuando se tienen en cuenta los temas fundamentales del pensamiento humano, que son muy precisos y que, por lo general, han sido cuidadosa y meticulosamente elaborados a lo largo de los siglos; y, sobre todo, cuando se parte de una concepción de la filosofía que se fije no tanto en lo que tienen en la mente los filósofos como en la realidad de las cosas, se valora en todo su alcance las adquisiciones propias de los grandes espíritus. Entre éstos, aunque nunca alardeó de sus aportaciones propias, antes, por el contrario, pecó de modesto, está el P. Ramírez.

trina de la abstracción formal, raramente bien entendida por los autores anteriores a los siglos XVI y XVII. Especialmente las relaciones entre la Lógica y la Metafísica (tan mal establecida en tantos escolásticos del siglo XIV al XX) las dejó el P. Ramírez debidamente dilucidadas.

Hay que estar muy impuesto en los estudios filosóficos tal como hoy generalmente se realizan, para valorar en su justa medida lo que suponen adquisiciones como las citadas, así como otras muchas que vemos en sus tratados de moral especulativa. En ellos aparecen por doquier múltiples cuestiones de Psicología y Antropología en general, bien referentes a la teoría del conocimiento, a los procesos emotivos, a la complejidad del acto libre, a la génesis y evolución de los hábitos, etc. Inclusive su polémica con Ortega y sus seguidores le ofreció ocasión para hacer algunos trazos fundamentales de antropología filosófico-teológica.

Ha de valorarse también lo que significa volver en toda ocasión a la original pureza del realismo tomista al resolver la aporía del concepto como término de intelección (*quod cognoscitur*) sin menoscabo de la objetividad real del entender, siendo la exposición del *habitus principiorum* otra de las piezas fundamentales de su pensamiento, de la cual en su libro *De ordine* hay sustanciosos y valiosísimos resúmenes.

Con ser, sin embargo, importantes sus aportaciones criterio-lógicas, es en la Metafísica donde el P. Ramírez pasará a la historia como autor incomparable por sus tratados sobre *De Analogía*, sin duda el tratado más original, más trabajado y más pensado que se ha escrito sobre este tema. Ninguna obra de las que le precedieron se le acerca ni en extensión (1.500 folios mecanografiados) ni en densidad, tanto histórica como sistemática. Los orígenes grecolatinos de la analogía quedan al descubierto, en un minucioso análisis textual de primera mano, en los autores y fragmentos de gramáticos, matemáticos o metafísicos. Superó la antítesis Cayetano-Suárez con la debida intelección de la analogía de atribución intrínseca, que ni es la excluyente de Suárez ni la mixta de Cayetano.

«Cayetano —escribe el P. Ramírez— restringió demasiado el ámbito y la virtualidad de la analogía de atribución, a expensas de la analogía de proporcionalidad propia; Suárez, al contrario, sacrificó la analogía de proporcionalidad propia, a expensas de la analogía de atribución por participación intrínseca y formal. Santo Tomás es mucho más completo y equili-

de proporcionalidad; el primero en hacer la filosofía de la proporcionalidad metafórica.

Abstracción. El que mejor y más profundamente ha penetrado su naturaleza y distinguido sus grados y modos, particularmente el de la abstracción metafísica.

Naturaleza de la Filosofía. El que más hondo ha penetrado en su carácter esencialmente analógico y distinguido mejor y organizado sus partes.

El hábito y la simple disposición. El primero en hacer la historia doctrinal de estas nociones fundamentales de la psicología y de la ética y el que mejor las ha distinguido y explicado, tanto en el orden de la filosofía como de la teología.

El Bien Común. El que mejor y más profundamente lo ha comprendido, subrayando su concepto analógico y su distinción fundamental en Bien Común inmanente y Bien Común trascendente.

Derecho de gentes. El que, empleando la historia y la reflexión filosófica, ha hecho mejor su filosofía, distinguiéndolo del derecho internacional público y valorando con fino espíritu crítico las aportaciones de Vitoria y Suárez. Rectifica tópicos manidos y vuelve las aguas a su verdadero cauce. El mejor estudio sobre la naturaleza de este derecho.

Magnanimidad. Había dado cursos monográficos sobre esta virtud en Friburgo, Cincinnati y Salamanca antes de la publicación de la obra clásica del P. Gauthier, O. P., *Magnanimité* (París, 1951). Y en un artículo sobre ella publicado en *Lumen*, de Vitoria, resolvió *a radice* la antinomia *humildad-magnanimidad*, completando a Santo Tomás y rectificando a Gauthier. A más humildad, más gracia y ayuda de Dios; a más gracia de Dios, más energía sobrenatural; a más poder sobrenatural, más y mayor virtud, como lo pide y exige la magnanimidad cristiana. Una y otra virtud se ayudan y completan mutuamente.

Certeza de la esperanza cristiana. Estudio histórico y especulativo muy nuevo y original. Certeza absoluta de tendencia o de inclinación, cual conviene a la propia naturaleza de la esperanza, no de conocimiento ni de éxito.

En sus cursos monográficos de la Universidad Pontificia (*de Lege, de Caritate, de Magnanimitate, de Spe*, etc.), la asistencia era única. En la Universidad no se ha visto competencia semejante.

Su apreciación, como puede advertirse, por lo altamente elogiosa, no es muy habitual en las publicaciones científicas. Véanse algunos fragmentos: «*Soucieux de ne négliger aucune lumière, le P. Ramirez ouvre cette partie par une recherche approfondie et originale touchant le vocabulaire. Quels noms, quelles expressions se trouvent sous la plume des auteurs sacrés et profanes (sans oublier les témoins des diverses liturgies chrétiennes) pour designer cette glorieuse réalité que nous appelons la béatitude. L'érudition philologique se complète d'une analyse philosophique qui aboutit à un classement rationnel de cet abondant vocabulaire. Suit un travail de sémantique pour discerner les significations diverses et analogiquement liées que philosophes et théologiens ont attachées au mot béatitude. L'auteur excelle dans ces analyses*» (*Bulletin Thomiste*, t. VII, 1943-1946, pp. 22-23: J. Tonneau).

«*Si le sujet était magnifique, on doit avouer que l'auteur n'en a pas été crasé et qu'il l'a traité avec un brio, une pénétration psychologique, une fermeté de pensée et une richesse d'érudition qui sont d'un maître*» (p. 24).

«*Les pages qui suivent ce status quaestionis..., ont un souffle et un ampleur admirables. Elles nous élèvent à un sommet d'où la vue s'étend sur quelques-uns des plus beaux thèmes de la théologie, la science et la béatitudes divines, les dons de sagesse et d'intelligence, la connaissance de foi, la nature de la contemplation chrétienne et de la connaissance théologique, sans oublier évidemment le constitutif formel de la béatitude humaine. Les lumières éparses dans la Somme, ici rapprochées, prennent un éclat et une force incomparables*» (p. 33).

«*Le mérite le plus apparent... est sans doute l'importance donnée aux éclaircissements historiques, l'ouvrage profitant des progrès réalisés par la patrologie et par l'histoire des doctrines théologiques: les sources arabes de S. Thomas, les courants théologiques orthodoxes et hétérodoxes, le milieu intellectuel si complexe, l'atmosphère, si orageuse du moyen âge, qui commencent d'être mieux connus, n'ont guère été exploités jusqu'à ce jour qu'au niveau des monographies; le P. Ramirez est le premier, croyons-nous, qui ait introduit cette lumière de l'histoire dans le commentaire suivi et systématique d'un traité général, et l'on n'a pas de peine à mesurer le profit tiré de cette expérience. Il semble qu'une dimension nouvelle soit par là donnée aux articles de la Somme, de même qu'un puissant projecteur introduit dans le nef obscure d'une cathédrale, en creuse les arêtes, en dégage les lignes essentielles et fait renaître en quelque sorte l'idée profonde et la signification originale de l'oeuvre*» (p. 41).

«*Le résultat est considérable. Le lecteur recontre, insérés et comme perdus dans de plus vastes exposés, des paragraphes, voire de simples incidentes, qu'il serait facile de mettre brillamment en valeur et qui fourniraient la matière d'un livre à maints auteurs moins féconds et plus faciles. Mais le P. Ramirez prodigue ses richesses*» (pp. 43-44).

«*Les ressources de sa langue, précise, alerte... la vitalité, l'entraîne de son style, la décision de sa pensée qu'on sent sûre de elle-même et de son fonctionnement aisé dans un domaine qu'elle aime et connaît bien...; surtout la sagesse avec laquelle il ouvre de hautes perspectives et évoque d'amples*

mist, de Washington; el *Bulletin Thomiste*, de París; *Studia Anselmiana*, *Aquinas*, *Doctor Communis*, de Roma; *La Ciencia Tomista* y *Vida Sobrenatural*, de Salamanca; *Arbor*, *Punta Europa*, de Madrid, etc.

Leopoldo Eulogio Palacios ha podido escribir del P. Ramírez lo siguiente:

«una de las más altas autoridades filosóficas y teológicas de nuestro tiempo». Ha sabido ver también en *De hominis beatitudine* el sello de madurez con que la «escolástica ha dado un paso más en el camino de su perfección progresiva. Pocas obras —escribe Palacios— producen una impresión de armonía y de orden en todas sus partes como la presente, ni de mayor riqueza y jugosidad de doctrina». Interpreta a Santo Tomás «como sólo puede hacerlo quien cuenta con todos los resortes de la filosofía tomista. Quien lee una página ya siente la impresión de que un pensamiento robusto se ha puesto en marcha para señalar una época en el tomismo. Y esta impresión se acentúa cuando de la página se pasa al capítulo y del capítulo se llega al volumen. La lectura de todo el tratado *De hominis beatitudine* y de los que le sigan, irá cada vez ahondando más en el lector la impresión de que algo grande e imperecedero ha vuelto a producirse en el campo de la Filosofía y de la Teología»¹.

disgustarlo, si llega a leer estas líneas, nos impedirá el que digamos sinceramente que consideramos a este joven profesor como el talento más agudo que conocemos», puede decirse que la crítica solvente, cuyos testimonios podríamos ampliar fácilmente, siempre se ha ocupado de su obra dedicándole los máximos encomios.

¹ PALACIOS, L. E.: Recensión de la obra *De hominis beatitudine* en «Revista de Filosofía» del C. S. I. C., 2, 1945, pp. 623-628; 5, 1946, pp. 163-166. Vid. también la presentación del P. Ramírez en la sección *Figuras de la cultura española*, en «Arbor», del C. S. I. C., 37, 1957, pp. 415-417.

EPILOGO

Pablo VI, en su carta al Maestro General de los Dominicos de 7 de marzo de 1964, refiriéndose a Santo Tomás, escribe:

«Doctrina de tan eximio maestro no puede quedar contenida dentro de oscuros y caseros ejercicios, sino que ha de llegar a nuestro mundo e impregnarlo de su vitalidad; más aún, como lo indicábamos en otra ocasión, 'hay que confrontarla con las diversas formas de la filosofía y con los descubrimientos de las ciencias naturales y antropológicas, tan avanzadas hoy día, de modo que puedan sacarse de ella conclusiones capaces de resolver los problemas espirituales de nuestra época».

El problema se siente con más fuerza después del Concilio y con la preocupación cada vez más extendida entre los católicos, deseosos de recuperar la delantera en la marcha del mundo y de figurar entre los movimientos que tratan de impulsar su desarrollo.

¿Qué hacer en un mundo como el de hoy para que un sentido tan realista como equilibrado y espiritual, el propio de la formación tomista, no se sienta como paralizado ante un infranqueable muro? ¿Es verdad que muchos escritores tomistas o neotomistas se han aislado de la discusión contemporánea como los discutidores contemporáneos del tomismo? A preguntas como éstas se han dado respuestas según todos los gustos. Hay quien cree que la cuestión es de diálogo; otros, de contacto. No faltan quienes apunten que sobre todo es cuestión de lenguaje, de traducción de conceptos que han resultado demasiado elevados para la altura de estos tiempos¹. La respuesta del P. Ramírez podemos dedu-

¹ Un modelo de traducción es el logrado por uno de nuestros más geniales prosistas, Gracián, al verter, a su modo, el *Tratado de la Prudencia*, de Santo Tomás, en sus obras *Oráculo Manual* y *El Discreto*. Vid. sobre este tema el trabajo de Luis Baciero: *Una versión barroca de viejos conceptos escolásticos. Contribución al esclarecimiento de las fuentes de Gracián*, en «Miscelánea Comillas», vols. 47-48, enero-abril de 1967.

Con todo, puede advertirse fácilmente en lo que va de siglo que al problema aquí planteado se le ha dado ya, dentro del mismo campo tomista, diversas respuestas. No es nuestra intención exponerlas aquí. Todas ellas han sido inspiradas por la mejor buena fe, aunque algunas sean más valiosas que otras, como sucede en todas las actividades humanas. Ultimamente se ha puesto de moda entre los mismos tomistas criticar a los neoescolásticos en general más que este o aquel otro aspecto de los mismos. No compartimos esta clase de crítica. Lo han hecho del mejor modo posible y, sin duda, hay en ellos muchos más aciertos y cosas aprovechables que desacertadas. Pero hay una actitud, mucho más extendida en el tomismo contemporáneo que en los movimientos neoescolásticos anteriores, y que no quisiéramos pasar sobre ella sin criticarla: es la manía de bautizar cosas no bautizables. Creyendo seguir el ejemplo de Santo Tomás al bautizar a Aristóteles, de pronto, sobre todo el clérigo joven, ha caído en una especie de desaforada automación bautismal. De ello han hablado magistralmente el P. Ramírez y el P. Garrigou-Langrange:

«On dit parfois —escribe este último— qu'il faudrait baptisser les systèmes philosophiques modernes Saint Thomas a baptisé l'aristotelisme. Mais pour cela, il faudrait deux choses. Il faudrait d'abord avoir le génie de Saint Thomas, et il faudrait en suite que les systèmes philosophiques modernes soient baptisables. Il faut avoir une âme pour être baptisable. Un système qui repose tout entier sur un principe faux ne peut être baptisé»¹.

Sin duda todo cristiano ha de sentir la necesidad de bautizar a quien no lo esté. Necesidad tan vieja como el cristianismo. Pero el cristianismo no bautiza sin más. Exige ciertos requisitos, sobre todo a los adultos, y, además, preceptúa la confirmación de la fe recibida en el bautismo, amén de todo lo que ahora se repite sobre la libertad religiosa... Mas creemos no pecar de irreverente ni exagerar si decimos que hay una excesiva y criticable afición a bautizar cosas no bautizables. El problema, a nuestro juicio, tiene, sin embargo, su explicación. Lo expuso admirablemente Christopher Dawson en *The judgement of the Nations*:

¹ *La structure de l'Encyclique Humani generis*, «Angelicum», 28 (1951), 9-10, cit. por el P. Ramírez en *De autoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, p. 173, «Salmanticae», 1952.

ción, aunque las distintas adaptaciones se hayan hecho con la mejor buena fe del mundo.

La virtualidad del pensamiento de Santo Tomás puede confrontarse con la de las filosofías más recientes. Nunca sosteniendo lo que no se encuentra en la actitud fundamental de su doctrina. Resulta comprensible que ésta no siempre se interprete debidamente. Sobre ello, como sobre tantas cosas importantes, existen errores muy humanos.

Si tuviéramos que definir lo que consideramos la actitud más adecuada para un tomista de nuestro tiempo, la definiríamos como integracionista o abierta. Un tomista que, aceptando las direcciones más esenciales de la doctrina de Santo Tomás, singularmente su teoría del conocimiento y sus tesis fundamentales de Metafísica y Moral, esté dispuesto a admitir todas las sugerencias y aportaciones aceptables de los nuevos movimientos, lo que sin duda enriquece el espíritu de todos. Lo que no puede hacerse es atentar de algún modo contra la base del edificio. Desde ese momento se sabrá lo que sea, pero no puede hablarse desde el tomismo.

Por haber descuidado desproporcionadamente lo fundamental, dedicando más atención de la debida a los diálogos, puentes y consideraciones con otros sistemas, se ha contribuido muchas veces ingenuamente a la difusión de éstos, y nos encontramos con este hecho histórico: muchas veces de esas escuelas, que tanto han preocupado a algunos escolásticos, al cabo de un tiempo más bien breve, se han transformado en una especie de ghettos muy reducidos. ¿Dónde están hoy los fieles adeptos de Descartes, de Kant, de Hegel, del mismo Bergson? ¿Disponen de incondicionales que acepten sin más su filosofía? ¿Acaso cuentan con una sola revista o publicación de las que puedan decirse que sean suyas, con su inconfundible espíritu? ¿Hemos de propalar en filosofía, como sostiene Ortega, «la tradición de la intradición»? ¿Puede equipararse cualquiera de estos movimientos con lo que supone el tomismo, con el exponente bastante significativo de sus revistas, centros académicos especializados y apoyo de un magisterio como el de la Iglesia? Si queremos ampliar el ejemplo y comparamos la formación revolucionaria de los catecúmenos marxistas con la que se recibe en los centros inspirados por la doctrina de Santo Tomás —y hacemos esta alusión por ser el marxismo hoy el único fenómeno de dimensión internacional con el que podría aventurarse una comparación *in extenso*—, esta comparación cae por

que olvidan el sentido de la existencia. *Homo faber, homo technicus, homo phaenomenicus, homo spiritualis...*, diversos tipos, las más de las veces prisioneros de sus propios descubrimientos. Advierte Pablo VI que, inclusive, en «muchas disciplinas teológicas y filosóficas particulares, la sutilidad de análisis y las argucias de vocabulario pueden hacer olvidar la necesidad de la síntesis», lo que explica su énfasis en la necesidad, hoy tan sentida, de «redescubrir la verdades esenciales», en «el coraje de la verdad», de la que ha hablado en varias ocasiones.

Por habernos distraído de lo principal, de suministrar la pureza y certeza que necesita siempre el mundo, nos encontramos en lo que se llama ya civilización o cultura de masas con enormes cantidades de ideas, que muchas veces se oponen a lo que en realidad sustenta la base de la cultura occidental. Cada civilización se ha visto amenazada por la proliferación de ambientes similares a los que ahora predominan culturalmente. Es lo que siempre sucede cuando pierde la dirección la estimativa de los verdaderos valores. Y un inmenso cambio de valores está en trance de barrenar el planeta. Nada más desalentador y sobrecolector que las múltiples manifestaciones de tristeza en el hombre de hoy. Libros, películas, periódicos... nos hablan insistentemente de la inhabitabilidad del mundo y de cómo se incrementa el tono sombrío y bárbaro. Las zonas felices se sienten amenazadas por todas partes. Hasta abundan los jóvenes que renuncian a la ilusión y hacen profesión de desgraciados... En ambientes así son más numerosos de lo que se sospecha habitualmente quienes se preguntan: ¿en dónde están los verdaderos valores humanos? Y muchos más de lo que corrientemente se admite quienes dudan de la libertad de expresión, entendida en el sentido más ilimitado con que hoy se entiende y practica. ¿Qué le impulsó a decir, por ejemplo, no hace mucho al Premio Nobel Steinbeck: «mantengo la idea de que un escritor que no cree apasionadamente en la posibilidad de perfección del hombre no puede pertenecer a la república de las letras»?

En otros tiempos, la doctrina de Santo Tomás podía cotejarse, con más esmero dialéctico del que ahora se advierte por tantas partes, con otras de significación distinta y de más o menos prestigio académico. El panorama de hoy es, en amplia medida, sensiblemente otro. Las posiciones se han simplificado. La Humanidad se ha ido acostumbrando a elaboraciones intelectuales más crudas, menos cultivadas. Inclusive, los sistemas filosóficos de las

trial, que es en donde se suelen quedar los más célebres políticos de hoy con su lenguaje, tan distinto del humanamente sustantivo.

Resulta indudable que, en una situación como la que conoce actualmente el mundo, llevan las de ganar quienes han hecho profesión de la certeza. Siempre ha sucedido así, pero ahora con más razón que nunca.

No recordamos qué célebre político francés de otros tiempos dijo en una ocasión, refiriéndose a los cristianos: «si supieran la fuerza de que disponen, no harían lo que suelen hacer, y ya hubiesen transformado el mundo». Siempre ha resultado más inusitado abrir caminos a la fe que luchar contra las vacilaciones y las dudas, aunque la Humanidad avance con frecuencia en zig-zag. Una innegable desconfianza —falta de fe— nos suele acompañar. Por ello solemos aprender más de los desaciertos de los demás que de sus aciertos. Pero no es preciso mucho esfuerzo, cuando se dispone de una doctrina como la de Santo Tomás, para oponer a una falsa cultura que hace al hombre opaco, triste y resentido, otra que lo vuelve radiante, lleno de goce por la vida, pues la verdadera cultura no da tristeza, sino alegría y consuelo.

Frente a todo aquello que de manera creciente confiere cada vez más poder al hombre sobre la naturaleza y que, sin embargo, no le hace menos irritable y descontento, la doctrina de Santo Tomás entraña toda una filosofía del ser, que justifica los innegables adelantos de la técnica así como de todas las conquistas valiosas de la razón, sin atentar nunca contra las innegables prerrogativas de la naturaleza humana. Frente a tantas medias verdades y semisaberes —verdadera plaga de los medios de comunicación de hoy, que está produciendo enormes cantidades de ideas insustanciales, condicionadas por la publicidad o por los grupos de presión—, se halla siempre en el pensamiento de Santo Tomás una dimensión de profundidad que respeta lo que hay de inalterable y eterno en nosotros; un incontrovertible sentido de la libertad que no nos hace perder el gusto por la acción, por la actividad creadora ni por lo que hay que salvar a toda costa ante tanto escepticismo y libertad mal entendida, que nos despoja poco a poco de firmeza, del más elemental sentido de ser.

Son muchos a estas alturas quienes por experiencia saben lo que significa el trato frecuente con Santo Tomás. Conmueve el modo cómo Maritaín ha hablado de la asiduidad de ese contacto en *Le paysan de la Garonne*, resumiendo con palabras de amor, más que de cariño, una intensa actividad intelectual de muchos

defendido siempre esta filosofía? Y los que piensan de ese modo, tan vinculado al sentido común de la Humanidad, ¿no constituye la innegable mayoría de los hombres? ¿Por qué dejarse invadir sin acentuar intelectualmente lo que es propio, lo que constituye la base del más sano espíritu y de las zonas de felicidad que hemos conocido?

Así ha podido reconocer el cardenal Danielou, S. J., en la conferencia de apertura del reciente Congreso organizado por la Pontificia Academia de Santo Tomás de Roma, que «la crisis actual está, ante todo, a nivel de pensamiento», que la naturaleza humana es «una realidad irreductible», sea cual sea el nombre que se la designe. «La cultura, el progreso científico, la evolución, no cambian esa naturaleza, lo que cambian son los instrumentos, las expresiones. Lo que distingue a los hombres de diversas épocas es accidental, lo que constituye su unidad es lo esencial. No es el mundo astral el que ha cambiado desde Tolomeo a Copérnico, sino el conocimiento que tenemos de él. No es el hombre el que ha cambiado desde Platón a Heidegger, sino el concepto que de él tenemos. El progreso del dogma es la progresiva expansión de las implicaciones de una realidad que existe de una vez para siempre».

Podrá responderse que no todo hoy es cuestión de filosofía, o que existen otras fuerzas condicionantes más poderosas aunque escasamente convicentes. Así gana cada vez más adeptos la posición de quienes sostienen la existencia de una campaña organizada, orquestada por una cierta prensa internacional y otros medios de difusión. Hasta un ilustre príncipe de la Iglesia, el Cardenal Salliege, dijo públicamente, y de esto no hace mucho, que *tout le monde semble s'être rallié autour du triomphe de l'argent sur la foi*, sobre la verdad. Y no hace falta ser muy perspicaz para advertir un movimiento poderoso, las más de las veces, en apariencias al menos, incontrolado y libre, cristalizándose en una especie de equidistancia entre el *soit-disant* capitalismo liberal y el coqueteo filomarxista, de acusada y hasta monstruosa impronta tecnocrática, encarnando, a la postre, un movimiento que da luz verde a un estado de cosas, contra el que ha luchado siempre el pensamiento católico desde su nacimiento como defensor de un orden cimentado en la filosofía perenne.

Mas «hay una explosión masiva de los problemas de la cultura: la Iglesia ya no manda y la cultura se va haciendo secular. Mi generación ha de hacer un gran esfuerzo para entender estos

manente del trascendente? Ya lo dijo Séneca, en su célebre epístola: «cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre». No hay prójimo sin Dios. Sólo un humanismo explorador de lágrimas y desdichas, que no se remedia, por supuesto, «con la introducción en algunos sectores de la vida de la Iglesia de métodos antievangélicos, y sobre todo ciertas formas de partidismo violento», como concretamente, y refiriéndose a algunos de nuestros sacerdotes, se lamenta en un comunicado oficial la Asamblea plenaria del Episcopado español, doliéndose de que en ciertos núcleos eclesiásticos, obligados a una mayor ejemplaridad, se haga un uso indebido de su representación.

Una voz inextinguible

Las cosas se deterioran despojándolas de su firmeza. Así ha solido suceder en todos los momentos críticos. Y nadie duda de que, horizontal y verticalmente, nos hallamos en uno de los más graves de la historia. Después de tanto nihilismo, de derechas y de izquierdas, hemos caído en el peor de todos: en la inconsciencia misma del nihilismo, aunque se habla del fin de la Filosofía, de la teología sin Dios o del humanismo sin hombre... Lo cierto es que los espíritus más limpios andan inquietos, conturbados, no saben cómo orientarse. Y resulta innegable que las dudas, con sus vacilaciones y desvaríos, no permiten el trabajo eficaz. El espíritu humano, no nos cansaremos de insistir en ello, necesita adherirse a la verdad y precisa certeza para el pensamiento y para la acción. Y esto vale para todo, para la sociedad, para la filosofía, para la teología, para la política... Pero vale muy especialmente para aquellas épocas en las que el hombre, en unas dimensiones no conocidas hasta ahora, parece rebelarse contra lo que tiene más cerca.

No se exagera si se insinúa que en numerosos sitios de la tierra ha hecho explosión la enseñanza en el estado insostenible de la Universidad; ha hecho explosión las formas de la «buena» sociedad; el mundo laboral hace tiempo que está soliviantado. Se salvaba el clero, que ahora no nada precisamente en un mar de donas. Las nuevas querencias industriales —no hablemos de los agricultores—, con su revolución posindustrial, se nos ha entrado ya por las puertas de nuestros pisos y apenas nos ha sorprendido su rostro frío, implacable, avasallador...

Frente a un estado de cosas de esta índole, que si no es como

La incertidumbre y los desórdenes atentan abiertamente contra lo más sustancial. La guerra está tanto al acecho como a la orden del día. El hambre millonaria de los desposeídos tiene dimensiones continentales. Y entre nosotros está, porque no es precisamente una quimera, el monstruo más terrorífico y más creíble de todos los tiempos. Sin embargo, con más fuerza que nunca, no cesa de oírse esa voz inextinguible: orden, orden de verdad. No desvirtuemos este planteamiento aduciendo, como sucede a menudo, alineaciones que no vienen al caso. Bien citando a Goethe, que prefería la injusticia al desorden, o a Lutero King, para quien el verdadero enemigo es el hombre moderado, partidario de la justicia, pero que prefiere el orden a la justicia. El pensamiento de Santo Tomás y el del P. Ramírez, que le sigue fielmente, se mueve en dimensiones más profundas. Para ellos la verdadera ordenación se realiza también en el derecho, pues el derecho, como ya expusimos, se reduce, hablando con precisión, a la justicia, de quien es objeto, y ésta no es más que una parte integral de la moral individual y de la moral social, que abarcan también a las demás virtudes.

Por ello ha de prestarse una atención más profunda que epidérmicamente social a las tres últimas obras que publicó el P. Ramírez. En ellas acentúa, todavía con más fuerza a como lo había hecho en otras anteriores, la idea, tan central en él, de orden, inseparable de todo lo que signifique verdadera autoridad. Desde su atalaya, observador de las distintas corrientes contemporáneas, contempladas en sus más íntimas conexiones, se percató cabal e íntegramente de la gran crisis de autoridad que padece nuestro tiempo. De ella no ha cesado de hablarse desde hace años. Hasta muy poco, sin embargo, no se previeron, interna y externamente, sus actuales dimensiones.

De los tres últimos libros publicados por el P. Ramírez: *Deberes morales con la comunidad nacional y con el Estado* (1962), *De ordine...* (1963) y *De episcopato ut sacramento deque Episcoporum Collegio* (1966) ya hemos tratado. Pero ante este concepto tan central en su doctrina, el concepto de orden que ha de reinar en todo y que pocos autores han expuesto con tanto esmero y profundidad como él, así como ante otros conceptos que hemos intentado exponer en distintos lugares de nuestro trabajo, se impone la necesidad de una buena «traducción», por resultar demasiado elevados para la mentalidad ahora, o lo que se suele llamar altura o signo de los tiempos.

Mas la obra de Pieper, que aquí añoramos como ejemplar complemento para la obra del P. Ramírez, es, más que una posibilidad, una realidad sobre la que intentaremos hacer a continuación algunas consideraciones que nos pueden ser de provecho.

Ha cuidado especialmente Pieper que sus pequeñas obras maestras sean frutos de un pensador problemático más que sistemático. De ahí la actualidad de sus escritos, íntimamente vinculados a nuestra época. No encubre sus creencias con endebles banderas ideológicas ni alardea de un cientifismo deshumanizado. Su sentido de las Humanidades, limpio, reposado y equilibrado, entraña, sin embargo, una rigurosa filosofía de principios. Conocida es la distinción que el príncipe de Metternich hacía entre los hombres de sistema y los hombres de principios. Aquéllos, decía, son como el viejo cañón colocado en el hueco de un muro. Para librarse de sus disparos sólo basta ponerse a un lado y evitar la línea recta. Mientras que éstos son como un cañón giratorio puesto al aire libre.

Un libro de Pieper colma por lo demás a la perfección la idea que en alguna ocasión brindó Ortega, al sugerir que se hiciesen libros que se pudieran guardar en el bolsillo y que fuesen tan manejables y necesarios como los pañuelos. Libros para hombres con poco tiempo o para este tiempo nuestro tan maltrecho por las prisas y las improvisaciones.

Así, sin caer en el terreno de la vulgarización o barata actualidad, con un número escaso de páginas que se leen del modo más grato, un libro de Pieper se hace notar por la ingravidez de su interna consistencia, que descansa sobre la urdimbre de citas puestas al final del mismo, imperceptible casi al correr de la lectura, inspirada siempre, en última instancia, por toda una institución más que por una figura, como es la obra de Santo Tomás.

Los títulos de sus libros dicen de por sí lo suficiente para convencernos del carácter de su obra: *¿Qué significa filosofar?*, *Ocio y culto*, *¿Qué es lo académico?*, *De la vida serena*, *El entusiasmo y delirio divino*. *Sobre el diálogo platónico Fedro*, *El ocio y la vida intelectual*, *El silencio de Goethe*, *Felicidad y contemplación*, sus breves tratados sobre las virtudes y otros tantos opúsculos, algunos de los cuales por la sabiduría y cordialidad con que están concebidos fueron calificados por Romano Guardini, uno de los intérpretes más sagaces y maduros de nuestro tiempo, de «pequeñas obras maestras».

Creador de un género literario sin muchos antecedentes en la

alemana. También últimamente el nombre de Pieper empezó a ser conocido entre los países anglosajones. Nada menos que el Premio Nobel T. S. Eliot ha prologado la traducción de algunas de sus obras.

Pieper —él mismo nos lo ha confesado— tiene ante su espíritu una vivencia, fruto de su singular y rica experiencia que cada vez le confirma más en su posición. Ve claramente cómo la juventud, sobre todo la juventud alemana, que es la que mejor conoce, tiende hacia los dos polos de atracción que hoy condicionan al mundo: una parte de la juventud se dirige hacia el marxismo y la otra busca, así como suena, el contacto con la Teología. En la Universidad de Münster, donde ha enseñado varios años, cita el caso del profesor de Teología Dogmática Volk, cuyas clases son las más concurridas por los alumnos de todas las Facultades. Sus mismas lecciones, fundamentalmente filosóficas, facultativas y no obligatorias, cuentan con un elevado número de oyentes. Nosotros, por nuestra parte, confirmando la tesis de Pieper, podríamos citar otros casos que hemos conocido de cerca, como el de Guardini en Munich, el de Steinbüchel en Tübingen o el de Max Müller cuando explicaba en la Facultad de Filosofía de Freiburg i. Br., para cuyos oyentes hubo de habilitarse una sala con altavoces anexa a la suya. Para comprender esta inquietud —movimiento de clases, elección libre de profesores...— el lector español ha de olvidarse por un momento de nuestro plan universitario y pensar en otro más elástico como el alemán, pero que refleja por la asistencia y el interés de los estudiantes el ánimo de una juventud, en este caso, su honda preocupación por una buena y profunda formación de innegable entronque religioso.

Convencido Pieper de su papel, se concentra en la figura más sólida y mejor cimentada del pensamiento clásico de todos los tiempos: Santo Tomás. Detesta las oposiciones estériles, los ismos epigonales. En él, como en el Aquinas, la actitud negativa tiende a ser reemplazada por un correctivo que, en el fondo, acepta más que rechaza, aunque considere a la defensa como virtud de rango superior a la del ataque.

Recordamos que en medio de una conversación con Pieper dejamos deslizar la siguiente pregunta:

—¿Cómo surgió en usted ese entusiasmo por la doctrina de Santo Tomás? —la respuesta, que no se hizo esperar, no pudo ser más sencilla y sorprendente:

—En mí, la afición por Santo Tomás se remonta a los años

Con ligereza se suele afirmar ahora que la civilización actual, a diferencia de lo que ha sucedido en el pasado, no es religiosa. Es cierto que parece no estar de acuerdo consigo mismo. Pero de ahí a deducir que es arreligiosa hay un abismo. El hecho de que por tantas partes surjan apóstoles de un cristianismo sin religión o nuevos Tolstoi, iría contra la verdadera religión, no contra el *homo religiosus* en sí. Ni el mismo hecho de la negación de la alienación, generalmente mal enfocado, ahogaría su voz en nosotros, bien en su sentido profundo de solidaridad, bien en el de insatisfacción infinita, inconcebibles sin una tensión última, muy por encima de toda contingencia. Mientras no se invente otra palabra, a esto se le llama dimensión religiosa, dolencia espiritual, enfermedad profunda del hombre de hoy, que sólo se calma espiritualmente, aunque la filosofía sea la que señale y ponga su dedo en la llaga.

Es verdad que ahora no cesan de oírse voces como la del director de *Esprit*, Jean Marie Domenach, denunciando a una «Iglesia que ha preferido salvar el aparato y la filosofía, en lugar de salvar a los hombres», si bien dos páginas después, como si se hubiese olvidado de lo que acaba de afirmar, escribe: «cuando oigo gritar a los contestatarios: «Necesitamos acción y no teoría», comparto su cólera contra la putrefacción de los lenguajes de la izquierda, pero respondo que quien desea obrar tiene más necesidad de teoría que quien sólo quiere pensar. Obrar, ¿para qué?, ¿sobre qué?, ¿cómo?»¹ Sin Filosofía y sin Teología, la acción humana se enerva. ¿No es ésta la tragedia de tantas formas políticas, con visos más o menos tecnocráticos, que tienen el gusto de lo real, pero no el sentido del ser? Su Filosofía no llega siquiera al bien común, se queda en una mera filosofía del bienestar. ¡Y su Teología!...

Ojalá cunda el ejemplo del P. Ramírez, con su paz interior, fruto de un laborar callado, colmado sólo por Dios en conversación íntima con su alma. Ojalá también pueda decirse de nosotros lo que el P. Lumberras, con palabras de San Pablo, recordó a propósito del P. Ramírez: «*Omnis qui in agore contendit, ab omnibus se abstinet; et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam*» (I Cor. 9, 25).

¹ MOLNAR, Thomas, y DOMENACH, Jean Marie de la Fuente, J. M.: *La izquierda en la encrucijada*, Madrid, 1970, pp. 33 y 38.

CRONOLOGIA

1891.—25 de julio, día de Santiago, nace Santiago María Ramírez y Ruiz de Dulanto en Samiano, Condado de Treviño, provincia de Burgos.

1891-1906.—Vive en Samiano, en casa de sus padres.

1906.—Estudia humanidades en Treviño. Después de año y medio terminó dominando el latín.

1908.—Entra en el Seminario Mayor de Logroño, donde estudia intensamente la Filosofía hasta 1911. Al finalizar sus estudios de Filosofía, decide hacerse dominico.

1911.—Toma hábito de dominico en Corias (Asturias). Profesa el 16 de agosto de 1912.

1912.—Comienza los estudios de Teología en San Esteban, de Salamanca. Después de hacer un curso en este célebre convento, los superiores le envían al *Angelicum*, de Roma.

1913.—Continúa sus estudios en el *Angelicum*.

1914.—El 7 de marzo, día de Santo Tomás, recibe la tonsura en la Basílica de San Juan de Letrán. El 28 de junio asiste a la audiencia concedida por San Pío X a las Facultades del *Angelicum*.

1916.—El 16 de julio, festividad de Nuestra Señora del Carmen, es ordenado sacerdote. Celebra su primera misa en la Capilla de Santo Domingo, de Santa Sabina.

1917.—El 27 de junio hace su examen de Lector (Doctorado de la Orden).

1917-1920.—Profesor de Filosofía en el *Angelicum*. Explica Lógica, Cosmología, Psicología e Historia de la Filosofía Moderna.

1920-1923.—Profesor de Teología en San Esteban, de Salamanca. Explica dos cursos de Divina Revelatione, parte de un curso *De Ecclesia* y un curso ordinario de Teología Dogmática.

1923-1945.—Profesor de Teología en la Universidad de Friburgo (Suiza). Explica Teología Moral especulativa.

1935.—Polémica con Maritain.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DEL P. RAMIREZ ¹

A. OBRAS PUBLICADAS:

a) Libros:

1. *De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*. Madrid, 1921-1922. (Cuatro artículos de «La Ciencia Tomista», editados aparte.)
2. *De ipsa philosophia in universum secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*. Madrid, 1922-1923. (Cinco artículos de «La Ciencia Tomista», editados aparte.)
3. *De certitudine spei christianae*. Salamanca, 1936. (Editado aparte de «La Ciencia Tomista».)
4. *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia*. Fribourg, 1940. (Editado aparte de «Divus Thomas».)
5. *De hominis beatitudine*, I. Salamanca, 1942.
6. *De hominis beatitudine*, II. Salamanca, 1943.
7. *De hominis beatitudine*, III. Salamanca-Madrid, 1947.
8. *Introducción General a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Madrid, BAC, 1947.
9. *Doctrina política de Santo Tomás*. Madrid, Instituto León XIII, 1951.
10. *De auctoritate doctrinali Sancti Thomae Aquinatis*. Salamanca, 1952.
11. *El concepto de Filosofía*. Madrid, Edit. León, 1954.
12. *El Derecho de Gentes*. Madrid, Edit. Studium, 1955.
13. *Introducción al tratado de la prudencia de la Suma Teológica de Santo Tomás*. Madrid, BAC, 1956.

¹ Lista preparada por el P. Victorino Rodríguez, O. P., catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, el más calificado conocedor de los manuscritos del P. Ramírez. La reproducimos tal como apareció —salvo leves adiciones señaladas con asteriscos—, en volumen *Santiago Ramírez, In memoriam*, Convento de San Esteban, Salamanca, 1968.

41. *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía*, en «Sapientia», 8 (1953). Buenos Aires.
42. *San Alberto Magno y la filosofía del Derecho de Gentes*, en «Estudios Filosóficos», 2 (1953).
43. *La magnanimidad*, en «Lumen», 3 (1954). Vitoria.
44. *El Derecho de Gentes según Santo Tomás*, en «Estudios Filosóficos», 3 (1954).
45. *Filosofía y Filología*, en «Arbor», 119, noviembre 1955.
46. *Patriotismo y Civismo*, en «Civismo Supranacional», Madrid, 1958.
47. *Teología viva y vida teológica*, en «Orbis Catholicus», 1959.
48. *The impact of Theology*, en «The Thomist», 17 (1954).
49. *Sanctus Thomas Studiorum Dux*, en «Aquinas», 3 (1960).
50. *Las corrientes anticatólicas en el mundo y en el hombre de hoy*, en «Misiones Extranjeras», 1963.
51. *De Scriptura of Traditione*, en «Pont. Academia Mariana Internationalis». Roma, 1963.
52. *Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de Bono Communi immanenti*, en «Doctor Communis», 16 (1963).
53. *Hope, Theol.*, en «The New Cath. Encyclopedie». Washington, 1966.
54. *Moral, Theol.* Ibidem.
55. *¿Qué es de Santo Tomás?*, en «El Cruzado Español», 191, marzo 1966.
- * *La psicología del acto de fe*, en «La Ciencia Tomista», núm. 303, abril-junio 1968.
- * *Presencia y ausencia de Dios*, en «La Vida Sobrenatural», números 417 y 418, 1968.

c) *Boletines:*

- 56 63. *Boletines de Teología Dogmática*, en «La Ciencia Tomista», 20 (1919), 22 (1920), 23 (1921), 26 (1922), 28 (1923), 31 (1925), 35 (1927).
- 64 69. *Boletines de Metafísica*, en «La Ciencia Tomista», 25 (1922), 27 (1923), 29 (1924), 33 (1926), 36 (1927).
70. *Boletín de Ética*, en «Bulletin Thomiste», IV, 6, avril-juin 1935.

d) *Notas críticas:*

- 71 76. *Notas críticas*, en «La Ciencia Tomista», 79 (1952), 80 (1953), 81 (1954), 83 (1956), 86 (1959).

e) *Recensiones:*

(Muy numerosas, principalmente en «La Ciencia Tomista», con diversas siglas, de 1947-1967.)

10. De hominis beatitudine, III.
11. De hominis beatitudine, IV.
12. De actibus humanis et moralitate.
13. De passionibus animae.
14. De habitibus in communi + de distinctione inter habitum et dispositionem.
15. De habitibus in communi, II.
16. De vitiis et peccatis in communi.
17. De peccato originali.
18. De necessitate gratiae.
19. De gratia + art. «gracia» en Espasa.
20. De fide theologali.
21. De spe theologali + La esencia de la esperanza cristiana + de certitudine spei + de fidei divinae speique christianae mutua dependentia + hpe the.
22. De caritate, I.
23. De caritate, II + La Eucaristía y la paz.
24. De iustitia et lege + El Derecho de gentes + Doctrina política + Pueblo y Gobernantes al servicio del bien común.
25. De prudentia et fortitudine + La magnanimidad.
26. De donis Spiritus Sancti.
27. De vita contemplativa deque recta aestimatione institutorum vitae contemplativae.
28. De Episcopatu deque Episcoporum Collegio.
29. De scriptura et Traditione + Art. «Tradición» en Espasa.
30. De quidditate Incarnationis + Art. «Verbo» + Triteísmo + El Misterio de la Redención.

III. BIBLIOGRAFIA SOBRE LA OBRA DEL P. RAMIREZ

- ALVAREZ, Carlos Luis: *Fuera de combate*. Comentario al último libro del P. Ramírez «La zona de seguridad», Punta Europa, n. 41, mayo 1959.
- ARBOR, revista del C. S. I. C.: *Figuras de la cultura española*, Fray Santiago María Ramírez Dulanto, sin firma, julio-agosto 1957.
- ARANGUREN, J. L. L.: *La ética de Ortega*, Madrid, 1958.
- CARRO, Venancio, O. P.: *Filosofía y filósofos españoles (1900-1928)*, Madrid, 1928.
- CIAPPI, Luigi, O. P.: *L'ordine nel pensiero dei Papi e di San Tommaso*, «L'Osservatore Romano», Domenica, 8 settembre 1963.
- CIAPPI, Luigi, O. P.: *Sacramenta litá e collegialità dell'Episcopato nel Misterio Ordinario e in San Tommaso*, en «L'Osservatore Romano» del 22-I-1967.
- CURA, Alejandro del, O. P.: *De ordine...* «Estudios Filosóficos», n. 35. enero-abril 1965.

- rendus, en el *Bulletin Thomiste*, n. avril-juin 1935 (pp. 423-432). Respondió Maritain en el n. de julio del mismo año y más tarde en *Science et Sagesse* (pp. 363-383, de 1935). El P. Ramírez, que quiso evitar la polémica (*Bulletin Thomiste*, junio 1935), le contestó después de lo dicho por Maritain en *Science et Sagesse*, en *Divus Thomas*, Frib., llamada después *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (1936, páginas 87-132), con el título *Philosophia morali christiana*. Salió en defensa de Maritain, Charles Journel, en *Nova et Vetera* (1936, pp. 106-107), al que el P. Ramírez replica en *Divus Thomas*, *Freiburger Zeitschrift* del mismo año (pp. 181-204).
- MARRERO, V.: *El buen tono orteguiano*. A propósito de una crítica de la revista *Religión y Cultura* a la obra del P. Ramírez, *La Filosofía de Ortega y Gasset*, «Punta Europa», n. 30, junio de 1958.
- MARRERO, V.: *El P. Ramírez y el fin del orteguismo católico*, ibid., n. 35, noviembre de 1958.
- MARRERO, V.: *Ortega, hoy*. A propósito del libro de José Gaos, *Sobre Ortega y Gasset*, ibid., nn. 31-32, julio-agosto de 1958.
- MARRERO, V.: *Ortega, filósofo mondain*, Madrid, 1961.
- MOOS, M. F.: *De hominis beatitudine*, «Divus Thomas», Frib., 22 (1944), 244-247.
- ORTEGA Y GASSET, J. (Sobre la polémica Ramírez y la filosofía de Ortega y Gasset, tal como la han defendido sus discípulos; la bibliografía, a juzgar por el acopio de artículos que hemos visto, es extensísima. Resulta muy incómodo, por desmesurada, hacer una selección de ellos. Aquí nos hemos limitado a citar algunos entre los de carácter más general y singularmente a aquellos que en sus días pudieron condicionar la labor del P. Ramírez.)
- PALACIOS, L. E.: *El juicio y el ingenio y otros ensayos*, Madrid, 1967.
- PALACIOS, L. E.: *De hominis beatitudine...* «Revista Española de Filosofía», del C. S. de I. C., 2 (1943), 623-628, y 5 (1946), 163-166.
- PANTEÓN DE RELIGIOSOS INSIGNES: *El antiguo Capítulo conventual de San Esteban, de Salamanca*, por el P. V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1951, con bibliografía sobre la historia de este convento. Sin duda, es el P. Beltrán de Heredia la máxima autoridad como historiador en todo lo que atañe a la historia del convento de San Esteban. Su producción bibliográfica es tan extensa como valiosísima.
- PIEPER, J.: *Glück und Kontemplation*, München, 1957.
- RODRÍGUEZ, Victorino, O. P.: *Necrológica. El P. Santiago María Ramírez, O. P.*, «Arbor», n. 263, enero de 1968.
- RODRÍGUEZ, Victorino, O. P.: *El ser que es objeto de la Metafísica en la interpretación tomista clásica*, «Estudios Filosóficos», 14 (1965).
- RODRÍGUEZ, Victorino, O. P.: *La fórmula dogmática y el progreso dogmático-teológico*, en «La Ciencia Tomista», 95 (1968).
- RODRÍGUEZ, Victorino, O. P.: *El método teológico después del Concilio Vaticano II*, en «Salmanticensis», 14 (1967).

OBRAS DEL MISMO AUTOR

Ensayos sobre Arte:

Picasso y el toro (2.^a ed., 1955), Ediciones Rialp, 162 págs., con 16 láminas, traducido al inglés, *Regnery* (Chicago), y al alemán, *Glock and Luz* (Nuremberg).

El enigma de España en la danza española. (Nueva versión, 1969.) Premio «18 de Julio de 1959». Ediciones Rialp, 326 págs., con 8 láminas.

La escultura en movimiento de Angel Ferrat, 1954, Ediciones Rialp, 155 páginas, 32 láminas.

La correnti dell'estetica spanola negli ultimi anni, en la obra *Momenti e problemi di storia dell'stetica*, Marzorati, Milán, 1959, 90 págs.

Biografía y Pensamiento:

Maextu (Premio Nacional de Literatura, 1955), Ediciones Rialp, 765 págs., 8 láminas (agotado).

Guardini, Picasso, Heidegger (Tres visitas), 2.^a ed., 1959, Ediciones Punta Europa, 30 págs.

El Cristo de Unamuno, 1960, Ediciones Rialp, 274 págs.

Ortega, filósofo mondain, 1961, Ediciones Rialp, 355 págs.

Políticas:

El poder entrañable, 1952, Col. «Esplandián», 191 págs. (agotado).

El sindicalismo alemán de la posguerra, 1954. Col. «O crece o muere», 44 páginas (agotado).

La guerra española y el trust de cerebros (3.^a ed., 1963), Ediciones Punta Europa, 647 págs.

La consolidación política. Teoría de una posibilidad española, 1964, Ediciones Punta Europa, 306 págs.



© C. S. I. C.

DEPÓSITO LEGAL: M. 4.481-1971

IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

	<i>Págs.</i>
6. Su intervención en el Concilio Ecuménico Vaticano II ...	78
7. Última lección	84
 II. AMBIENTE: DE LA INCONSISTENCIA A LA FIRMEZA DEL PRINCIPIO	 91
1. Ortega y el P. Ramírez, o la actitud ante los principios.	91
2. El buen tono orteguiano, o la monotonía de un procedimiento	96
3. Desde dentro del orteguismo. Lo que piensa de Ortega su discípulo Gaos, o el núcleo de la filosofía orteguiana según el P. Ramírez	105
4. El P. Ramírez y el «orteguismo católico»	121
5. Autocrítica escolástica	130
6. Escolástica y crisis de nuestro tiempo	139
7. Las ciencias del espíritu, Guardini y unas puntualizaciones en torno a la escolástica española	147
 III. EN TORNO AL PENSAMIENTO DEL P. RAMÍREZ	 163
1. Límites de la capacidad humana	164
Entre el ser y la vida, 168. Núcleo del pensamiento del P. Ramírez, 182.	
2. El hombre no es un animal metafísico	192
¿Qué es un tomista?, 193. El argumento sociológico, 197. El objeto de la Metafísica, 199.	
3. Orden y Ciencia	202
<i>De ordine</i> , 203. El orden y la ciencia, 210. ¿Ausencia de dramatismo? Tradición o futuro o integristas y progresistas, 221.	
4. El Bien Común, o materia y forma de la sociedad política	224
La política como ciencia práctica, 227. La política y la analogía, 229. Materia y forma de la política, 233. El mejor régimen según Aristóteles y Santo Tomás, 238. El sentido metafísico del Derecho en el P. Ramírez, 241	

Una figura de su talla no puede quedar marginada en la problemática de nuestro tiempo. Corre, sin embargo, ese riesgo, sobre todo si se tiene en cuenta que sus libros de más asequible lectura se escribieron más bien fuera de su propio elemento.

Todo lo que publicó, es cierto, rezuma calidad, pero no le va del todo el artículo, la conferencia, el escrito corto ni el de circunstancia. No tiene la maestría del ensayista —ni nunca la añoró—; y para polemista le sobró peso —de lo que siempre se dolía—. Más dado a los giros de las ideas que a los modales de los hombres, hecho a medida de las más nobles armaduras, desbordaba el encorsetado blando que no resistía el curso habitual de su robusto espíritu. Lo suyo es el ancho cauce de los tratados exhaustivos y sumamente detallados. Para él se hicieron las encimadas regiones de los gigantes y no las amenas alamedas de los *bells-esprits*; las amplias bóvedas y no las capillas. Quien conozca, pues, sus escritos menores e ignore sus grandes tratados no tendrá una idea aproximada de su rigor científico que, tanto por su materia como por su forma, puede lucir entre lo más cotizado del pensamiento de todos los tiempos.

Otros libros muy famosos, bastante aireados en nuestros días, no resisten, en este aspecto, comparación con sus tratados, en los que no sabemos qué admirar más: si su voluntad de coloso, su arraigadísimo sentido de la felicidad especulativa o su inquebrantable amor al más elevado magisterio. Lo que su obra de por sí representa, ahí está y se defiende por sí sola. No se trata de una línea de endurecimiento doctrinal como ahora se dice, sino de un afán elucidador. Clarividencia que en el P. Ramírez era muy anterior a la situación que ahora vivimos, pues, por desgracia, desde hace mucho tiempo no es novedad la confusión de ideas. Sin embargo, a una obra de sus características le faltan los accesos precisos, las introducciones pertinentes, las embocaduras necesarias... que permitan a muchos, y lo más pronto posible, acercarse a su poderosa corriente. La conciencia de todo esto nos ha animado a darle una singular forma a este estudio, aunque muchas veces nos hemos sentido desbordados por la índole de su planteamiento y cometido.

¿Sin sensibilidad moderna?

El P. Utz, profesor hoy de la Universidad suiza de Friburgo, alumno del P. Ramírez, ha escrito recientemente:

saciones» y «encuentros» que cunden por todas partes, aunque a menudo se pretenda conversar sin tener un lenguaje común o encontrarse por caminos divergentes y bien opuestos. No es, justamente, la mirada unilateral, máxime si está guiada por el interés, los prejuicios o por el poder, la más adecuada a las necesidades profundas de estos tiempos. Ni a la de ningún otro, podemos añadir. Pero aun reconociendo lo irrecusable de este anhelo que tiende a elevar el espíritu en sectores entre los más valiosos o influyentes de la humanidad, no debemos, como consecuencia de todo ello, aceptar impunemente un pensamiento poco definido, salvo que nos pongamos de acuerdo en que todo ha de cifrarse en puro eclecticismo. No nos queda entonces otro recurso que elevarnos de mejor modo al campo de los principios incommovibles para poder mirar desde alturas incuestionables el proceso en su conjunto y así apreciar la orientación que, por ser en lo más esencial la de siempre, continúa siendo en buena medida también la de ahora. Cuestión fundamental, por mucho que se hable de signo de los tiempos o de la sensibilidad de hoy, la cual será siempre, como decía Nietzsche, la «nieta de un juicio».

Si admitimos las anteriores consideraciones, podrá verse con luz adecuada la labor del P. Ramírez. En la proporción en que nos parece retraído, resultó lanzado. En tanto que otros desataron vientos, él se encargó de amainar tempestades. En la discordante polifonía donde abunda el alboroto de palabras extrañas se preocupó del regimiento de la razón, rehaciendo el concierto en donde más se desarreglaba. Y puesto que últimamente hasta de sesudos varones se aprende discordia, que eriza de riesgos a los principios más básicos, veló donde su contribución se hizo más necesaria y, cuando fue preciso, con la sabia asistencia de su sabiduría.

Mas quien no vea en la obra de alto bordo que nos deja, el dramatismo de la vida intelectual de su autor, no lo ha comprendido. Obsesionado por una plenitud de claridad, volvía para mirar y remirar constantemente a través de la malla fina y prieta de los problemas que le preocupaban, como si no alcanzase nunca lo que apetecía. Ha sido una verdadera fortuna que dejase tantos manuscritos a la hora de su muerte. Pocos saben lo que hubo de luchar para que pudieran sobrevivir. Su publicación, como si no fuera bastante lo editado en vida, nos dará justamente toda su valía como pensador e investigador.

Pero pensemos en la tradición o en el futuro: el espíritu humano necesita adherirse a la verdad. Precisa de certezas para el

sólo se registra en el pensamiento católico en general o en la escolástica, sino dentro del mismo tomismo, por aludir a aquellos sectores llamados a mostrar una mayor homogeneidad de doctrina de inequívoco signo filosófico y teológico.

Precisamente, a propósito del tomismo, pese a muchas apariencias, puede decirse algo parecido a lo que Werner Jaeger afirma de Aristóteles: que fueron necesarios varios siglos para que se dedicase a sus grandes tratados la atención que merecían, superior a la que durante tanto tiempo polarizaron otros escritos menores suyos, hoy perdidos. Con Santo Tomás sucedió y todavía en buena medida sucede otro tanto. Piénsese, por hacer algunas alusiones históricas, que la abstracción formal, tal como él la entiende, fue raramente bien comprendida por los escolásticos anteriores a los siglos XVI y XVII; las relaciones entre la Lógica y la Metafísica se plantean en numerosos escolásticos de los siglos XIV al XX de un modo muy distinto a como las estudia Santo Tomás; su concepción del Derecho de Gentes no es precisamente la de nuestros célebres escolásticos del XVI, y últimamente ha venido a coincidir con el parecer del P. Ramírez sobre el particular el catedrático de la Facultad de Derecho de la Sorbona, Michel Villey; tan sólo la pureza del realismo tomista al resolver la aporía del concepto como término de intelección (*quod cognoscitur*) sin menoscabo de la objetividad real del entender, exigiría una amplia monografía si se hiciera un estudio comparado con otras concepciones distintas aun dentro del área escolástica...

Pero, sin volver la vista al pasado, ciñéndonos al presente, piénsese lo que hoy enseñan ilustres profesores de muy célebres Universidades donde tradicionalmente se explica escolástica. Hay quienes repudian los grados de abstracción o las relaciones entre Filosofía y Teología, según se admite corrientemente en la Escuela. Otros, como Maritain, defienden un concepto de persona cuyas consecuencias pueden registrarse, política y socialmente, a todo lo ancho de la cultura católica, pero que no es el de Santo Tomás, aunque como tal se presente. Podríamos aludir a las frecuentes involuciones del esencialismo suareziano con el propiamente tomista, o a los legítimos fueros de la conciencia, o a las múltiples cuestiones sociales que plantean un claro concepto de autoridad u otros que afectan a la propiedad o a la subversión.

El panorama que nos ofrece el tomismo, sin aludir a otros movimientos bastante próximos, es tan variado, rico, y en no escasa medida desconcertante, que justifica la expectación ante una

en su confrontación con el mundo moderno; anteriormente, los neoescolásticos de Lovaina, sobre todo quienes terminaron siguiendo la línea del P. Maréchal, S. J., tan preocupado por tender puentes entre el idealismo alemán y el realismo aristotélico tomista; y más modernamente, los que en Alemania ha aireado Przywara, S. J., como la «primavera del tomismo», tan interesados en los planteamientos brindados por la filosofía de Heidegger o Jaspers: los Rahner, Lotz, Siewerts, Müller, Welte...; podríamos citar también a Pieper, ya más próximo a la posición del P. Ramírez, tan noble y certeramente centrado en la problemática de nuestro tiempo...

Comparada la obra del P. Ramírez con la de todos ellos —la figura señera del P. Garrigou-Lagrange, O. P., exige un enfoque distinto al que aludiremos más adelante—, ¿apunta hacia otra meta? ¿Se desentendía, por ello, de nuestro tiempo y no sentía ninguna comprensión para los espíritus modernos? No es ésta exactamente la cuestión. También Menéndez Pelayo, entre nuestros más grandes críticos, prefirió, como él decía: «vivir entre los muertos», sin ocuparse apenas de la obra de sus contemporáneos, pero su principal propósito fue brindar el fruto de sus estudios a la vida futura de su pueblo. Con todo, resultó, como se vio con claridad poco después de su muerte, el pensador que más influjo ejerciera en nuestro renacimiento nacional. En cuanto a nuestro P. Ramírez, ¿podemos hacer una afirmación parecida? ¿Acertó al enfocar su obra, del modo como la planteó? Su celo por la verdad, por la defensa de la mejor tradición filosófica y teológica —aunque en apariencias parezca desfasado por la actual preocupación «aperturista» tan en boga durante estos últimos años—, se ha hecho tan imprescindible como fundamental. No ha tratado de salvar y cimentar cosas de poca monta, como es el verdadero *sensus philosophicus y theologicus*, en los que, en definitiva, se centra la cuestión de las cuestiones. Era esto lo que le preocupaba y por lo que de verdad, como reconocen sus mejores discípulos, se encendía.

Aquí vemos precisamente lo que nos atreveríamos a llamar la extraordinaria modernidad del P. Ramírez, aunque muchos se extrañen de que hagamos esta afirmación. Pero para convencernos de ello basta leer un libro de nuestros días, *Kierkegaard vivan*¹, coloquio organizado por la UNESCO con ocasión del 150 aniversario

¹ SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS y otros: *Kierkegaard vivo*. Madrid, 1968, p. 215.

como nos lo presenta la única *unitas ordinis*, la Iglesia Católica: Santo Tomás de Aquino. No es que su pensamiento sea la tradición y el futuro. Resulta evidente que no es ni lo uno ni lo otro. Fue un hombre, como todo mortal, de su tiempo. Pero fue también —lo que resulta menos acontecido en la historia— un genio que, con una agudeza y seguridad similares a su universalidad y originalidad, acertó, como ningún otro, a formular las bases más esenciales de lo que se llama *Philosophia perennis*. Filosofía que, como se sabe, está en íntima vinculación con lo que se juzga el sentido común, por tanto, nada «excepcional», de la humanidad de todos los tiempos.

Creen algunos —y entre ellos bastantes católicos— que Santo Tomás es un astro que en la constelación del pensamiento brilla ahora en su ocaso. El P. Ramírez, nuestro protagonista, sostiene todo lo contrario. Piensa, además, que en el reconocimiento que la Iglesia ha rendido siempre a la doctrina de Santo Tomás —y testimonios recientes son los documentos del Vaticano II y los elogios posconciliares de Pablo VI¹— se trata, como ya expuso Pío XI en su encíclica *Studiorum Ducem*, de algo más que de la estimación al Santo, es decir, «se trata de la autoridad de la Iglesia docente». De un estilo de pensar que le es habitual. No es que la Iglesia tenga un filósofo o su libro de texto. Se plantea fundamentalmente aquí una cuestión de doctrina, que la Iglesia ha hecho en buena medida suya propia, no por ser joven ni vieja, medieval o más o menos moderna —ni la novedad ni la antigüedad es, en definitiva, lo que cuenta—, sino únicamente verdadera, con el verdadero sentido filosófico y teológico, que el cardenal Browne recientemente elogiaba en el P. Ramírez con estas sobrias y sopesadas palabras:

«En este mar de pensamiento se mueve con seguridad, guiado del Angélico Doctor, conocido del P. Ramírez en toda su profundidad sapiencial y teniendo —como el mismo Santo Tomás— fijos los ojos en la doctrina del Sagrado Magisterio y de sus fuentes en la Sagrada Escritura y en los Padre de la Iglesia»².

Por ello Santo Tomás para el catolicismo es más que un hombre: es casi una institución. La mayor alegría del P. Ramírez hubiese sido sentirse llamado como hoy le llaman muchos de sus admiradores: *Thomas redivivus*, pues no en vano figura entre sus

¹ Vid. en esta misma obra, pp. 281 y ss.

² *In memoriam...*, loc. cit., p. 31.

otros últimamente resulta difícil en grado sumo encontrar alguien que haya pisado tan firme en este terreno como lo ha hecho el P. Ramírez. Una de esas figuras que, contemplada en su conjunto, sólo vemos de tarde en tarde en la Historia, con la luz admirable de la sabiduría agrandándose y resplandeciendo más en estos tiempos difíciles que nos ha tocado vivir. Como suele acontecer en la larga vida de la Humanidad, una paternal providencia, cuando es menester, hace aparecer a sapientísimos doctores, que cotejando y contraponiendo su luz a la confusión de maestros incipientes, consiguen que lo blanco resalte mejor entre lo negro. Son los varones encargados de apretar la mies y quebrantarla con el trillo para que al despedirse la paja quede limpio y mondo el grano. Ahora, una vez extinguida la existencia del P. Ramírez, nos damos cuenta del gran vacío que nos deja, al mismo tiempo que de la savia de sus impulsos trascendentales. No es fácil que suceda en muchos años otro caso como el suyo.

Admira, de entrada, en el P. Ramírez lo que se echa de menos en tantos autores, aun en los más consagrados e influyentes, y últimamente hasta entre los mismos seguidores de la escolástica: su amor a las definiciones, a la precisión de los principios, a la exposición que siempre sorprende, tanto por su nitidez como por su hondura. Una mente especulativa de primerísimo rango, ante la que palidecen muchísimas otras más celebradas, que defendió los fueros de la razón hasta unos límites hoy desusados y que nos ha dejado toda una obra consagrada, entre otras particularidades importantes, a distinguir los fueros de la verdad humana de la revelada, los principios inmanentes de los trascendentes, pero distante siempre de lo que pudiera significar una escisión o ruptura entre ambos mundos. Por algo es la autoridad universalmente más cotizada en un tema tan central en esta clase de especulaciones como es el de la analogía.

Su preocupación constante es la de integrar todo dentro de un orden incommovible. Pero tan amante de la precisión que era sensibilísimo, con criterio superior, para descubrir inmediatamente las posibles desviaciones. Es sabido que dondequiera que se hablaba contra el «esencialismo» —como por lo general desde el auge existencialista se moteja despectivamente a la Escolástica—; dondequiera que se pretendía reducir nuestro conocimiento a un mero empirismo, positivismo, psicologismo..., allí presentía el P. Ramírez algo profundamente desarreglado. Consideraba, en suma, que si se nos escapa de las manos la teoría del conocimiento, y por tanto de las esencias de las cosas, daba por seguro que

mi circunstancia». De un modo humorístico, más o menos afortunado, la trató de hermafrodítica, con ser su crítica irrecusable desde un punto de vista filosóficamente estricto, pues la identidad óptica que hace Ortega entre «el yo» y «el no yo», resulta dialécticamente impropia...¹

Por esta preocupación del P. Ramírez por el orden, tan presente en sus apreciaciones más fundamentales, entre las cuales las citadas constituyen una escasísima muestra, hasta se tiene a veces la impresión de que en algunas de sus obras apenas habla su autor. Parece que no pone nada de su cosecha. Pero ya se ha advertido que lo que pone sobre todo es justamente el orden, la huella de su genio que se trasluce en cada una de sus páginas. Y nada más necesario para estos tiempos de confusión de dimensiones universales, de desquiciamiento en los espíritus y desarreglo en las conductas, que un verdadero maestro del orden. Con razón se ha dicho que su libro *De ordine* es el que mejor le retrata. Un libro en el que el orden mismo es objeto de estudio.

Mas no es preciso indagar mucho en la vida del P. Ramírez para percatarnos de entrada que configuró no sólo su pensamiento, sino su propia existencia, siguiendo la regla de una santa Orden: la fundada por un noble hijo de Castilla, Santo Domingo de Guzmán y de Aza, en la que su hermano de religión, Santo Tomás de Aquino, pasa por ser la figura más clásica del pensamiento de todas las épocas.

Pocos como el P. Congar han hablado tan bellamente en un panegírico del año 1936, del sentido de la verdad en la Orden de Santo Domingo y, en especial, del espíritu y modo de pensar y de escribir de Santo Tomás: «Su actividad teológica —escribe— es un «ministerio», con toda la fuerza que el término supone; ejerce un doctorado sacerdotal. Sólo en la *Summa* escribirá más de tres mil artículos; ni una sola vez, salvo en ciertos momentos para retractarse, hablará de sí mismo: cada uno de esos artículos es como una custodia tras la que se esconde el teólogo para mostrar a su Dios; es teólogo, ministro de la Palabra, ministro del Objeto, y se oculta. Nada más conmovedor que esta especie de impersonalidad de su doctrina. Aparece sin características particulares, no se trasluce su temperamento. De ahí esa falta aparente de carácter trágico: no hay vibración humana, sino la única irradiación del objeto. El *ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum*, fue, una vez más, pronunciado y vivido. Yo no soy sino el servidor, que todo sea según *vuestra palabra*». Por algo todos los testimonios que conocemos del proceso de canonización de Santo

¹ *La Filosofía de Ortega y Gasset*, p. 8. ¿Un orteguismo católico? Salamanca, 1958, p. 65.

Un alegre rayo de sol

Quien lea las anteriores expresiones cometería un error si sospechase que con estos pensamientos se postula una exagerada y melancólica negación del mundo. Todo lo contrario. Con razón se ha dicho que la santidad se reconoce por su naturalidad —lo divino humaniza a los Santos—, y ninguna otra escuela como la tomista ha puesto tanto empeño en demostrar que la gracia no destruye la naturaleza, antes bien, la perfecciona.

Un agradable y alegre rayo de sol —como ha expuesto bellamente Martín Grabmann— cae sobre la concepción de la vida de Santo Tomás. Así en su *Secunda Secundae* tiene palabras muy condescendientes para la recreación, el juego y la gracia y para las atentas formas del trato social y sencillo como si fuesen la expresión externa de la virtud interior. En su *Comentario a Isaías*, hasta hay un juicio sobre la danza de su tiempo, que a muchos predicadores y aun teólogos dedicados a la Pastoral tal vez podría aparecer demasiado benigno. De su propia persona —*il buon Fra Tommaso*, que decía el Dante— brilla ante nuestros ojos algo efusivo y alegre. Algo del brillante sol de su patria, la Italia meridional¹.

Inclusive cuando leemos a los más antiguos biógrafos del Santo o a los testigos del proceso de su canonización, descubrimos, aun en la semblanza del escolástico encausado, por otra parte, tan abstracto y metafísicamente, suaves tonos de un espíritu puro, alegre y profundo. De qué otro modo podía ser la vida de quien considera que cada acción es moralmente buena en aquel preciso grado en que, al participar del ser, posee su debida perfección, pues el bien moral, la virtud, reside en la observancia de lo que ha sido ordenado por la naturaleza de las cosas. Advuértase en su concepción del arte cómo Santo Tomás resalta el verdadero resplandor de inteligibilidad. Con un lenguaje preciso y metafísico considera lo bello, no tanto como *splendor veri*, que decían los platónicos, ni como *splendor ordinis*, que diría después San Agustín, sino como *splendor formae*, entendido, según ha expuesto magistralmente Maritain, como un resplandor ontológico². Algo claro y luminoso en sí, para nosotros, tanto más escondido y secreto cuanto más sustancial y profundo es. Por ello definir la belleza

¹ Cit. por GRABMANN, Martin: *La Filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires, 1948, pp. 113-114.

² MARITAIN, J.: *Arte y Escolástica*. Buenos Aires, 1958, p. 33.

mente queremos resaltar el carácter ejemplar, corroborado íntegramente por su vida, con que ha afirmado sus convicciones. ¡Si lo que él ha logrado en los temas que le han ocupado filosófica y teológicamente se hubiera intentado con un espíritu similar al suyo, en otros terrenos, ya se trate de arte, literatura, pensamiento político y económico..., nuestro panorama cultural ofrecería sin duda otras perspectivas!

A primera vista, todo parece fácil en un hombre de estas características. Pero precisamente a una figura de su talla no se le tolera el más mínimo desliz. Se le exige consistencia de columna, seguridad de roca... Ha tomado con naturalidad, casi sin darse cuenta, una inmensa responsabilidad sobre sus hombros, y en la madurez de su obra se sabe señalado como sostén de una secular institución, de la *unitas ordinis*, que, pese a todas las debilidades humanas, existe en el mundo: de la Iglesia. La gente del mundo, no obstante, suele ignorar su existencia. El Papa, no. El sabe cuándo ha de consultarlo. Tampoco la ignoran los más altos dignatarios de la Iglesia y aun de la sociedad civil a que pertenece, cuando ésta tiene conciencia de las más graves responsabilidades y funciones del espíritu.

Con todo, al adentrarnos en sus escritos nos admira su pasmosa sencillez. A veces hasta puede resultarnos *naïv*. Pronto sabremos que se trata de una sencillez de difícil dominio y la sorpresa nos salta cuando menos la esperábamos. El extraordinario carácter de su obra descansa en esta naturalidad, que no abunda demasiado precisamente ahora cuando voces autorizadas nos urgen e invitan a una vuelta a la zona de seguridad de los principios.

Sin embargo, muchos en España se enteraron de la existencia del P. Ramírez cuando, obedeciendo a una indicación, mandato casi, de sus superiores, dedicó un libro a *La Filosofía de Ortega y Gasset*, y tuvo que salir al paso, en otros trabajos, de las polémicas de sus discípulos. A nosotros, personalmente, nos conmovió su ejemplo. Un gran sabio y santo varón que, por obediencia sin haberlo antes siquiera sospechado, empieza a moverse en un ambiente que habitualmente no era el suyo. De súbito experimentamos hacia él la simpatía, cómo decirlo, que un pigmeo puede sentir por un dinosaurio que, sin aviesas intenciones, se detiene cándidamente a comer lechugas en un huerto casero. Ignoraba casi que el mover a su aire su pesada entidad hacía, sin apenas darse cuenta, estragos en los de una y otra orilla. La im-

opúsculo, todo ello de la más rigurosa calidad intelectual y espiritual...¹.

Aun sin estar acostumbrados a una obra de estas características, nos daríamos cuenta en seguida de su trascendencia, de su ejemplaridad y de su extraordinaria clase en todos los sentidos. Afortunadamente, por estar en su mayor parte escrita en latín, será apreciada en sus justos términos por muchos extranjeros, reacios a leernos en nuestra propia lengua. Pues es sabido que, como Santo Tomás y otros grandes representantes de la Escolástica, el P. Ramírez se ha visto obligado durante sus largos años de profesorado en Roma, Suiza, Salamanca... a dar sus clases y a escribir sus libros en latín. Idioma que le enamora y al que considera, por su mayor flexibilidad conceptual y por la homogeneidad de las fuentes que frecuenta, más filosófico que el castellano. En sus labios, además de resultar conciso, hasta le brota con más vigor que su misma lengua materna. Tiene fama de escribirlo con un estilo comparable al de los mejores escolásticos y humanistas del Renacimiento. La verdad, sin embargo, es que el P. Ramírez no escribe un latín humanista como Melchor Cano, sino humano, de buen temple y sencillez decoro.

Una obra de estas características está necesitada, por lo pronto, de más de una introducción. Pero ha de añadirse que el P. Ramírez, siguiendo el ejemplo de Santo Tomás, no sentía ninguna debilidad por los prolegómenos. Lo suyo era entrar pronto y derecho *in re*. Eran muy breves sus introducciones. Todo lo contrario de lo que, como les criticó Menéndez Pelayo, pensaban los titulares de la Institución Libre de Enseñanza, que apenas salieron de introducciones y más introducciones, entrando rarísimas veces en materia. Por ello, al estudiar al P. Ramírez, si se quiere ser fiel a su espíritu, no debemos quedarnos en meras apologías, aunque su obra, en las actuales circunstancias, las necesite como la que más. Si amamos la verdad y la justicia, y si además tratamos de pagarle parte de la deuda que todos, hombres de nuestro tiempo, tenemos contraída con él, hemos de señalar los *venenos* genuinos y esenciales de sus libros, y es de desear que esto lo hiciéramos con la impaciencia de seguir el ritmo, los últimos alientos de su existencia, cuando hace tan poco que acaba de dejarnos. Para evitar lo que tan a menudo ha sucedido con muchas de nuestras primerísimas figuras en las letras, no espe-

¹ Vid. en el apéndice final de esta obra la lista de sus trabajos y el plan de publicaciones de sus obras completas.

propenso a las confidencias, si no por añadidura poco sociable, en realidad él estaba inclinado a la más grande comprensión, siempre dispuesto a un cordial cambio de ideas o a una profunda discusión, presto a dar una generosa ayuda con su consejo o con cualquier otra clase de ayuda»¹.

Con todo, resulta apasionante reconstruir en lo posible los pasos de este varón de Dios, al que nunca le agradó hablar de su persona, rehuyendo la publicidad hasta extremos excesivos. Siempre quiso escudarse tras lo impersonal, y sólo a raíz de su muerte, por los testimonios y recuerdos de quienes le trataron de cerca —recogidos en el volumen *Santiago Ramírez, O. P., In memoriam* (1968), publicado por su Convento de San Esteban de Salamanca—, hemos logrado saber algunos detalles, por lo general ignorados, y que ahora procuramos ordenar con otros que sabíamos directamente. Pues nos hemos propuesto empezar estas páginas diciendo algo de un hombre que nos ha dado la sensación de que sólo le interesaba la eternidad y muy poco la historia y que únicamente, en rarísimas ocasiones, al hilo de la conversación, se le ha escapado por los listoncillos de la celosía de su alma alguna que otra alusión sobre su propia vida.

Reconocemos que no nos ha resultado fácil eludir el tono cuasi-hagiográfico de algunas referencias recogidas a lo largo de estas páginas. Se imponen por su propio peso. Pero objetividad no quiere decir neutralidad. Ni todo en la vida ha de cifrarse desde la indiferencia.

1. PRIMEROS PASOS Y VIVENCIA CLAVE

Nació el P. Santiago María Ramírez de Dulanto en Samiano (Condado de Treviño, Burgos), el 25 de julio de 1891, día de Santiago, patrón de España. Hijo de labradores, vive en casa de los suyos², hasta 1906, en que su padre lo lleva a Treviño a casa de un amigo maestro, a fin de que pueda estudiar Humanidades con un «Domine» Licenciado. Hace estos estudios precozmente, en año y medio, con lo que terminó dominando el latín. Entra

¹ SANTIAGO RAMÍREZ, O. P.: *In memoriam*. Convento de S. Esteban. Salamanca, 1968, p. 52.

² Su padre, José, era natural de Samiano y su madre, Francisca, de Torre de Treviño. Abuelos paternos: Tomás Ramírez Antía (de Samiano) y Juana Navaridas Urturi (de Mesanza), labradores. Abuelos maternos: Felipe Ruiz de Dulanto y Martínez de Baroja (de Torre) y Faustina Mendoza Velasco (de Villa de Berganzo), labradores.

hecho por motivos sobrenaturales —decía— perfecciona a la persona y la hace más útil a la Iglesia y a la sociedad. Una persona consagrada a Dios es una riqueza, no un empobrecimiento de la sociedad. La fidelidad a los votos y a las leyes fundamentales de la vida religiosa será después una cosa consustancial a su vida»¹.

Nacido para la vida religiosa y el estudio, da el paso más decisivo de su vida al ingresar en la Orden de los Dominicos. Burgalés como Santo Domingo de Guzmán, es de los que han sabido ser fieles a los ideales dominicanos, a la visión genial de su fundador.

Lo que nosotros sabemos por los textos y por el contexto acerca de la idea que determinó el nacimiento de la Orden de Hermanos Predicadores de los Dominicos nos la muestra como servidora de la Verdad. Todas las Ordenes, es cierto, sirven a la Verdad; pero la fundada por Santo Domingo la fija como su misma razón de ser en la realización de un estado de servicio de Dios en esta obra de caridad que es la contemplación y difusión de la Verdad. *Veritas. Contemplata aliis tradere*. La verdad. Dar, comunicar a los demás lo que habéis contemplado. De ello ha hablado magistralmente el P. Congar:

«La vida religiosa era, en la Orden, flexible sin oportunismo, abierta sin liberalismo, ardiente en las luchas de la fe sin espíritu partidista, maravillosa y vitalmente adaptada a vivir de la Verdad y para la Verdad, a vivir de la Palabra de Dios y la Palabra de Dios, donde el acto de la inteligencia, aplicándose a Dios, sería la misma materia santificada y ofrecida a Dios como un culto religioso». La Orden de Santo Domingo —explica— representa, además, dentro de la vida religiosa, un estado de pobreza en el sentido más amplio y positivo de la palabra: un estado donde no solamente la pobreza religiosa liberara de las preocupaciones temporales, sino también el lugar donde «una especie de pobreza espiritual, muy delicada, liberara incluso en el plano del apostolado, del conjunto de actividades prácticas, del gobierno, de la administración, que todavía son un enclave temporal dentro de lo espiritual»².

Por su desprendimiento, disponibilidad y pobreza, la Orden dominicana como tal debería permanecer en la condición de un simple servidor de la Verdad pura, en la condición de un simple teólogo. Que está fuera de la convicción y la voluntad de aquel castellano que se llamó Santo Domingo es evidente por el hecho

¹ *Ibid.*, p. 40.

² CONGAR, Y. M.: *Los caminos del Dios vivo*. Barcelona, 1964, p. 296.

«Nada más agradable e interesante —le contesta el P. Ramírez—, por que contiene las fuentes de la Vida del Beato, que son siempre su mejor biografía. Le tengo mucha devoción y me encomiendo a él con frecuencia. Su ejemplo y su gesto de hacerse dominico después de ser seminarista en Logroño contribuyó en gran parte para que yo me decidiese a entrar en la Orden, aunque desgraciadamente esté tan lejos mi pobre persona de corresponder como él a tan alta vocación. Espero que su causa de Canonización siga adelante y que lo veneremos pronto como es: un gran santo»¹.

El otro testimonio es del hoy General de los Dominicos, P. Aniceto Fernández, a quien le unió siempre una íntima amistad, asesorándole como teólogo durante los cuatro años del Concilio. Dice así: «tuvo el privilegio de hacer los estudios de bachiller y filosofía en el seminario de Logroño, en el cual reinaba una buena atmósfera de estudio y de piedad. Aquí nace en él la idea de la vocación religiosa. Después de haber reflexionado bien, su primera decisión fue entrar en la Compañía de Jesús. Fue a pedir consejo al confesor ordinario del Seminario, que era jesuita. Pero esta vez sucede que en lugar del jesuita estaba en el confesonario un sacerdote secular que oyendo comunicar este propósito de entrar en la Compañía le respondió que no era jesuita como él creía, sino un sacerdote secular. Sorprendido el P. Ramírez, consideró este hecho como un signo de que Dios le llamaba a otra parte. Entonces decidió hacerse dominico, por su profunda inclinación al estudio, que esperaba satisfacer plenamente en la Orden dominicana»².

De su vocación, a pesar de que contamos con escasos y sorprendentes elementos de juicio —por lo que de ella nos cuenta el P. General—, y por alguna que otra alusión del propio P. Ramírez, se obtiene la impresión de que su entrega fue total. De otro modo, sin el supuesto de una intensa y desprendida vida espiritual, no se comprenden fácilmente las anteriores palabras del Maestro General de los Dominicos.

El hecho es que en el verano de 1911, Santiago María Ramírez fue a Corias (Asturias), donde la provincia dominicana de España tenía entonces el Noviciado y el *Studium* de filosofía. Precisamente en los pocos meses que permaneció en aquella Escuela apostólica, antes de tomar el hábito, fue cuando conoció como condiscípulo al actual Maestro General de los dominicos y entre ambos se estableció la amistad que conservaron siempre.

Un retrato suyo de entonces nos lo ha conservado el P. Tomás S. Perancho, Ex Provincial de la Provincia de España, Ex Prior del Convento de San Esteban y connovicio del P. Ramí-

¹ *In memoriam...*, p. 22.

² *Ibid.*, p. 40.

lo dio el célebre escriturista P. Alberto Colunga, con el que se sintió unido siempre en estrecha amistad, y al que después de su muerte se encomendaba en sus oraciones. También solía encomendarse a otro compañero suyo de claustro: el P. Arintero.

Hemos de resaltar, al hilo de varias informaciones, la predilección que en sus primeros años de estudio sentía el P. Ramírez por la figura de Balmes, que muy pronto ha de ceder por la de Santo Tomás; seguramente en el mismo año que estuvo en Corias. Sin embargo, la impronta balmesiana quedó grabada para siempre en su espíritu. Suele suceder así cuando se lee con ahínco a un autor en plena adolescencia. Inclusive en algunos de los últimos libros del P. Ramírez la presencia de Balmes es innegable. Presencia de su actitud ante el pensamiento —sobre todo de su recomendación para leer a los filósofos—, más que de sus propias ideas. Admiró especialmente su espíritu filosófico, «prototipo de filósofo cristiano», según el parecer del Cardenal Zeferino González, del que se hace eco el P. Ramírez en su *De ipsa philosophia*¹.

En 1912 comienza los cursos de teología en San Esteban de Salamanca, y al año siguiente sus superiores le envían al *Angelicum* de Roma, donde continúa sus estudios.

* * *

Durante sus años de estudiante en el *Angelicum* tuvo una de las vivencias claves de su vida. Nos la ha referido el P. General, en el artículo necrológico que le dedicó en el *L'Osservatore Romano* (18-I-68), al reconstruir una escena que el mismo P. Ramírez, pese a su carácter reservado, le había contado hace muchos años, revelándole en ella lo más hondo de su vocación. Había salido de paseo por las afueras de Roma en compañía de sus camaradas de estudio y llevaba consigo el primer volumen de la *Summa*. En la prolongación de un descanso, apartándose de los demás, comenzó a leer la primera cuestión y, de pronto, se encontró con la definición que Santo Tomás da de la Sagrada Doctrina:

«Cuanto se estudia en las diversas ciencias filosóficas puede, sin menoscabo de su unidad, considerarlo la doctrina sagrada desde un solo punto de mira, esto es, el de poder ser revelado por Dios, y de este modo la doctrina sagrada viene a ser como un trasunto de la ciencia divina, que, no obstante ser una y simple, lo abarca todo». *Quaedam impressio divinae*

¹ *El concepto de Filosofía*, Madrid, 1954, p. 61.

trasladado como Profesor de Teología a San Esteban de Salamanca.

De 1920 a 1923, despertando gran entusiasmo entre los discípulos —«Santo Tomás pudo ser tanto, pero no más que el P. Ramírez»—, explica en Salamanca dos cursos de *Divina Revelatione*, parte de un curso de *Ecclesia* y un curso ordinario de Teología Dogmática.

«Los entusiasmos despertados entre nuestros estudiantes de Salamanca —comenta el P. Carro— recuerda los de épocas gloriosas»¹.

En 1923 sus discípulos sintieron su marcha a la Universidad de Friburgo (Suiza), resignados superiores y alumnos ante la necesidad de aquel centro internacional que su Orden regenta. Por esta fecha ya había publicado sus primeros estudios en la revista española *La Ciencia Tomista*, de amplio eco en los centros de enseñanza europea. En forma de folleto aparte publicó *De Analogia, De ipsa Philosophia...*, *De propria indole Philosophiae Sancti Thomae Aquinatis*, este último como separata de *Xenia Thomistica* de Roma, editada con motivo del VI aniversario de la canonización de Santo Tomás².

Ha de resaltarse debidamente esta base eminentemente filosófica de su obra, cultivada siempre con todo esmero por el P. Ramírez, sin la cual no se comprendería su vigor especulativo, según puede apreciarse en todas las materias de que se ocupó a lo largo de su vida. No nos sorprendamos, pues, si en su célebre obra *De hominis beatitudine* nos encontramos con esta afirmación: «Querer aplicarse a la teología sin filosofía es querer entenderla sin entendimiento»³.

Sin embargo, aunque no era mucho lo publicado por aquellos años, ya el Cardenal Frühwirth, cuando leyó sus artículos sobre *Analogía* en la revista española, hizo el siguiente elogio: «Es el talento más grande que la Orden de Santo Domingo ha tenido después del Cardenal Cayetano». En realidad, sobre los temas a que dedicó sus primeras publicaciones, trabajó durante toda su

¹ CARRO, V., O. P.: *Filosofía y filósofos españoles (1900-1928)*. Madrid, 1928, p. 26.

² *De Analogia secundum doctrinam Aristotelico-Thomisticam, nuper Philosophiae in Collegio Angelico de Urbe, jam Salmanticae in Conventu Sti. Stephani Theol. Professore-Extract ex* «La Ciencia Tomista», Matriti, 1922. *De Propria Indole Phil.*, se publicó en *Xenia Thomistica*, Romae, 1923.

³ *De hominis beatitudine*, t. 1, cap. I, pp. 5-16.

nos tratada por los comentaristas modernos de la *Summa*, constituye, como ha reconocido unánimemente la crítica, un verdadero monumento del pensamiento de nuestro tiempo. Conecta, además, con la preocupación por la antropología y la existencia tan en auge en las últimas décadas de la filosofía contemporánea.

De su magisterio en la Universidad de Friburgo han hablado muchos de sus discípulos y alumnos, entre los cuales abundan varias ilustres figuras de la Iglesia. Es éste, seguramente, el aspecto de su magisterio que hasta ahora ha alcanzado más dilatada fama fuera de nuestras fronteras. El actual rector de la Universidad, Dr. E. Giovannini, ha escrito recientemente:

«El recuerdo del Reverendo Padre Ramírez está profundamente grabado en la memoria de todos aquellos que tuvieron el privilegio de conocer a este santo religioso y a este gran sabio, cuya fama ha sido y será siempre una gloria para nuestra Universidad».

Los artículos aparecidos en la prensa friburguense con motivo de su fallecimiento ponen de relieve su contribución a la expansión y fama de dicha Universidad¹.

Sobre sus lecciones en aquellos años de plena juventud ha escrito el P. Sobradillo, O. F. M. Cap., actual profesor de la Pontificia de Salamanca, que estudió con él durante los años 1927-1930:

«Se necesitaba —escribe— poseer cierta preparación para entenderlas. Al mismo tiempo eran muy claras. Tenía como base de sus explicaciones la *Suma Teológica*, de Santo Tomás. Ponía sumo cuidado en ordenar no solamente los diversos tratados y cuestiones, sino también cada uno de los artículos y hasta las mismas objeciones. Constantemente se servía de esquemas que con su letra menuda escribía sobre el encerado. Todos los discípulos veíamos en el P. Ramírez al modelo del profesor y le venerábamos como a un verdadero sabio. Recuerdo que en cierta ocasión dijo un alumno norteamericano: «Merece la pena venir de Estados Unidos para oír al P. Ramírez»². Se sabe también que desde sus primeros años de magisterio en Friburgo pudo decir al P. Martín Ortúzar, O. de M., el profesor austriaco de aquel centro universitario, Augustinus Schertzer: «La filosofía escolástica debiera ser ramirizada»³.

¹ *In memoriam...*, p. 29. Una breve síntesis sobre el origen y la significación de la Universidad de Friburgo puede verse en el artículo del P. Teófilo Urdanoz, que ha sido profesor de dicho Centro: *La Universidad católica de Friburgo (Suiza)*, «La Ciencia Tomista», núm. 280, octubre-diciembre 1961, pp. 501-517.

² *In memoriam...*, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 37.

las personas más queridas, uno de los grandes bienhechores encontrados en la vida»; el cardenal Browne, que fue su compañero de claustro; el P. Ciappi, Maestro del Sacro Palacio Apostólico, que juzga como «una gracia especial de la Providencia el haberlo tenido como modelo y estimulador en la busca apasionante de lo verdadero»; el P. Cornelio Fabro, C. S. S., que atribuye a una particular gracia de la Providencia «el haber podido convivir personalmente con el P. Ramírez» y considera sus encuentros con él como una fuente de iluminación para su espíritu...

Pero el suceso más ruidoso de aquellos años, candente aún la vehemencia de su juventud, tal vez sea su polémica con Maritain, en la que también terció a favor del filósofo francés el hoy Cardenal Journet. Polémica, en el fondo, con un grupo muy parecido psicológicamente al de los orteguianos con el que se enfrentaría en la última década de su vida. El origen de la polémica fue debido a que Maritain negaba todo valor científico, en el estado actual de la naturaleza caída, a la ética natural o filosófica, pretendiendo subalternarla esencialmente a la teología. Contra ese teologismo —especie de fideísmo—, el P. Ramírez salió en defensa de una moral filosófica verdaderamente científica y autónoma, aunque accidentalmente subordinada a la fe cristiana.

Comenzó la polémica con el ruego del director del *Bulletin Thomiste* al P. Ramírez para que éste hiciera en dicha publicación una reseña y juicio crítico de la obra de Maritain *De la philosophie chrétienne* (1933), que salió en el núm. de abril de 1935 (pp. 423-432). Maritain protestó y respondió en el núm. de julio del mismo año (pp. 533-535) y más tarde en *Science et Sagesse* (pp. 363-383, de 1935). Al contestar una de las observaciones críticas de los padres Ramírez y Deman se felicita Maritain de que «dos teólogos tan reputados hayan subrayado la importancia de la discusión; estamos seguros —añade— que las observaciones formuladas por ellos son las mejores y las más sabias que nos pueden ser hechas». El P. Ramírez quiso evitar la polémica (*Bulletin Thomiste*, junio de 1935, pp. 535-536), pero después de lo dicho en *Science et Sagesse* recogió el guante y le contestó en *Divus Thomas*, hoy *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (1936, pp. 87-132). Salió en defensa de Maritain Charles Journet, en *Nova et Vetera* (1936, pp. 106-107), al que el P. Ramírez replica en *Freiburger Zeitschrift*, del mismo año (pp. 181-204) (se trata del hoy Cardenal Journet, insigne tomista en teología dogmática, a quien Pablo VI, en su reciente visita a Ginebra, llamó su maestro, riguroso crítico del pensamiento del P. Teilhard). Pero el asunto que nos ocupa quedó, a juicio de los entendidos, «liquidado» a favor de la tesis sustentada por el P. Ramírez. Posteriormente Maritain, en uno de sus últimos libros, *Philosophie morale* (París, 1960), especialmente en el prefacio y en las páginas 120-126, parece haber rectificado su anterior posición.

«Que su crítica había resultado mordaz en demasía, por haberse dejado llevar lamentablemente de su temperamento: *peccatum iuventutis*. Por ello le amonesta con encarecimiento que nunca contestará a sus contradictores ni demasiado pronto ni con excesiva severidad»¹.

De aquellos años de su magisterio friburgués datan sus críticas verdaderamente temibles, sus célebres boletines de Metafísica o de Teología Dogmática que solía publicar en la revista *La Ciencia Tomista* por los años veinte. Aún se recuerda su polémica acerca de las «relaciones» con el agudo filósofo abulense Robles Dégano. Rodríguez Bachiller, ex profesor de la Universidad de Manila, fue testigo cuando en el año 1924, en el capítulo General de Definidores de la Orden dominicana, arguyó con el brío y la maestría de sus treinta y tres años, en medio de la admiración del P. Theisling, Maestro General, y demás oyentes del *Angelicum* de Roma².

De los recuerdos que por sus discípulos y compañeros conocemos del P. Ramírez, en sus años de Friburgo, se le ve siempre de cuerpo entero, como si fuese de una pieza. Sobre todo cuando nos hablan de su temperamento:

«El temperamento con que daba sus clases en la Universidad era todo un placer —cuenta el P. Utz—. Sus chistes, llenos de ingenio, sabía él contarlos en un latín deliciosamente clásico. Se ganaba la atención de sus oyentes desde el principio mismo de la clase hasta el final. Cuando en compañía de algunos de sus candidatos al doctorado emprendía un paseo por la ciudad de Friburgo, solía pararse de pronto en mitad de la acera discutiendo con gestos vivos, de suerte que los friburguenses se paraban haciendo como para no perderse la ocasión de asistir a una discusión que se prometía animada»³.

A un observador tan agudo como el P. Utz no se le escapa la grandeza y la lucidez de la pasión del P. Ramírez, valorada justamente por unos ojos foráneos y sorprendidos. Veía en él rasgos de león enfurecido, pero también su amor a España:

«El país de los grandes teólogos especulativos, la nación a la que en nuestro tiempo y en el futuro inmediato resta dar la tradición teológica en toda su pureza. Futuro cometido de España».

¹ *In memoriam...*, p. 67.

² *Ibid.*, p. 76.

³ *Ibid.*, p. 67.

que él. En esta obra tan considerada por los especialistas se cita con todos sus merecimientos al P. Ramírez y a los dominicos españoles que enseñaron en aquella Universidad. «España nació rica en pensadores», escribe el P. Manser; discípulo fiel del P. Norberto del Prado, al que llama «su verdadero maestro», y al que dedica subidísimos elogios, así como al «sutil Ramírez», del que constantemente encomia su «gran rigor y profundo sentido tomista»¹.

En su cátedra suiza, después de su regreso a España en 1945, le sucedería el P. Deman, no sin antes habersele concedido por el Consejo de Estado de Friburgo el título de profesor honorario. Sin duda sintieron su partida cuando la Provincia de España y la Orden le trajeron a Salamanca tras sus veintidós años de enseñanza en aquella Universidad. En España, donde le esperaba una gran labor, viviría los veintidós últimos años de su vida. Naturalmente en el extranjero quedan todavía muchos que trataron al P. Ramírez en su período de Friburgo; y entre nosotros quienes le conocieron en su segundo período salmantino. Todos están de acuerdo en reconocer su extraordinaria valía.

* * *

Pero antes de ocuparnos de su regreso a Salamanca y de lo que en realidad constituye el segundo gran período de su existencia, detengámonos en algunas características de su personalidad, pues ya ésta se ha fijado definitivamente. Hablemos, entre otras, de su capacidad de trabajo, de su sentido del humor, de su sentido del magisterio, de su magnanimidad...

3. GENIO Y FIGURA

Basta hojear cualquiera de las obras importantes del P. Ramírez para convencernos con una simple mirada del asombroso bagaje de sus lecturas. Se comprende que le gustase repetir la frase del P. Sertillanges: «el tiempo se venga de los que no cuentan con él».

¹ MANSER, G. M.: *La esencia del tomismo*, 2.^a ed. Madrid, 1953, páginas 269, 448, 450 y 510.

fiados. Todavía, poco antes de morir, había comenzado una nueva redacción de esta obra¹.

A juzgar por la cantidad y calidad de manuscritos que dejó al morir, tal vez quien no esté bien informado pudiera obtener la impresión de que su vida en buena medida fue la de un sabio entregado a la voluptuosidad de sus especulaciones, ensimismado en una especie de enamoramiento platónico tras la perfección de sus propios castillos intelectuales. Nada más lejano de la verdad. Ciertamente se resistió a dar a la imprenta algunos de sus libros, pero no dejó de ofrecer otros muchos en respuesta urgente y oportuna, como el dedicado a los discípulos de Ortega —escrito en sólo quince días— o el último sobre la Colegialidad episcopal —preparado en dos meses—, eco de sus intervenciones en el Concilio. En el P. Ramírez su plena entrega a la contemplación filosófica y teológica es, sobre todo, el deseo de una esmeradísima dedicación a Dios. Como filósofo y como teólogo vivió el «sólo a Dios honor y gloria», tomando hábito en su corazón, profesando ciencia y religión en lo más hondo de su alma. Ello explica su humildad y obediencia consumadas. Quienes prefieren ver en él al absorbente o absorbido especulativo, no admitirán fácilmente su vivo sentido de la sabiduría propiamente filosófica y teológica, que late en sus escritos; su docencia magistral cerca de la juventud, ni las obligaciones de cátedra y de la enseñanza, la preparación de cursos monográficos y planes de enseñanza, o responsables y gravísimos cargos de estudios.

Quien ha sido Padre Provincial de los dominicos de la Provincia de España, en otro tiempo su Prior de San Esteban, el P. Segismundo Cascón, nos contó al hilo de una conversación más bien intrascendente, algo que más tarde refirió, por escrito, en su homenaje a la memoria del P. Ramírez:

«Aquejado de una gripe fuerte, no se eximía de acudir a ninguno de los actos de comunidad. Algunos estudiantes vinieron alarmados a decirme que el P. Ramírez apenas se podía tener. Caminaba con paso vacilante. Tenía 40 grados de fiebre. Como conocía sus escrúpulos en este aspecto, y ya en otras ocasiones en que me había visto precisado a obligarle a retirarse se había opuesto tenazmente, llamé al P. Subprior. Ambos le encontramos en su habitación, sentado en su sillón frailuno, con un pañuelo bajo la barbilla, trabajando a la luz proyectada de su lámpara col-

¹ Una exposición sucinta de la Analogía en la línea del P. Ramírez puede verse en *La esencia del tomismo*, de G. M. MANSER, Madrid, 1953, pp. 449-557.

«—¿Qué tal durmió anoche, P. Ramírez?

—Mal, muy mal. Tuve que sentarme tres horas en la mecedora y ducharme al filo de la mañana.

—Pero ¿no tiene usted buenos medicamentos?

—Sí... Unas pastillas que me envían desde Suiza, aunque el mejor medicamento que me han recetado es un buen desayuno con tortilla y fruta. Mucha fruta».

Había ocasiones en las que al P. Ramírez podía sorprenderse con una toalla humedecida rodeando su cabeza a modo de turbante, remedio casero con el que combatía la debilidad en que quedaba por haber dormido tan escasas horas. Pero había otras en las que nadie hubiese notado, por su aspecto robusto y floreciente, sus desvelos nocturnos. Cumbre de su recia contextura, su frente, limpia y despejada, sólo parecía reflejar las vigiliadas del hombre de estudios que desde los veintisiete años empezó a sostener en Roma cátedras como la de Metafísica del *Angelicum*.

En un momento de expansión, tomando pie en sus incesantes bromas, le dijimos que, a estas alturas, sólo le haría falta tener a su lado un *manager* norteamericano. El P. Ramírez protestaba, y no precisamente por falta de simpatía hacia los norteamericanos, entre los que tiene excelentes discípulos, sino porque siempre defendió con toda la energía de su espíritu la fortaleza insobornable de su intimidad.

A veces le sorprendimos en plena faena en su celda de ese convento único en el mundo, de San Esteban de Salamanca. El P. Ramírez lo prefería a los de otras ciudades en las que había vivido: Roma, París, Nueva York, Friburgo, Ginebra, Cincinnati, Chicago, Washington, Madrid, Barcelona... En San Esteban encuentra su silencio y su soledad, tan necesarios a la índole de su obra, de tal manera que el silencio ha sido una de sus obsesiones más características. El zumbido de una simple mosca era capaz de alejarle del trabajo. Una mosca —la imagen es familiar entre sus discípulos— le hacía recorrer su celda, sin capilla, a su caza con una toalla en la mano. Por esta obsesión suya le habían dado la celda más apartada y recogida del convento.

Un reclinatorio de madera, y como único adorno el regalo de los libros, nos dice de entrada, que allí piensa y reza un fraile. La ventana permanece de par en par abierta, aun en buena parte del invierno. Se oye el eco del Tormes, sonoro y profundo. Desde la huerta del monte Olivete —que conserva los únicos restos de las murallas salmantinas— entra el olor del campo a confundirse con el más rancio de los volúmenes de su biblioteca par-

El humor de un sabio

Pero en la célebre y muy especializada biblioteca del P. Ramírez, aunque el lector no se lo imagine fácilmente, al lado de encumbrados y difíciles tratados, raras ediciones, voluminosos in-folios..., hay también otro tipo de literatura menuda que hubiese sido la delicia de cualquier amante de las musas risueñas, de esa risa sin hiel de la que decía nuestro Valera que «es celeste propiedad de los dioses, y en la tierra privilegio exclusivo de los hombres sanos y fuertes». Sabíamos de buena tinta y por múltiples testimonios de admirables y abundantes muestras de la sana y ancha humanidad de nuestro sabio dominico. Pero nunca nos percatamos de la evidencia de su *vis* cómica hasta que un hermano suyo en religión nos contó lo sucedido casualmente un día del año 1945, coincidiendo con el traslado de su biblioteca —*opus multorum camellorum*— desde el *Albertinum* de Friburgo a la celda que le tenían destinada en San Esteban. Al subir las escaleras del claustro se rompió el embalaje de uno de los pesados cajones y, para sorpresa de quienes lo vieron, por aquellas resquebrajadas no salieron precisamente ningún *De autoritate doctrinali...* *De analogia secundum...* *De propria indole philosophiae...* *De hominis beatitudine...*, sino cuadernillos de chistes, refraneros y otros volúmenes baratos de sabiduría popular.

Esta escena, de conocerla Chesterton, la hubiera reflejado en uno de sus inigualables artículos. Nadie como él sabía sacarle punta a la anécdota, consciente de lo que significa la falta de sensibilidad para todas las cosas, en especial si en ella se advierte la ausencia de la única clase de sencillez digna de conservarse, la del corazón, la sencillez que acepta y que goza.

«Esencialmente —escribe Chesterton—, un hombre no puede regocijarse en nada, excepto en la naturaleza de las cosas», para terminar con una desternillante paradoja: «Nadie puede ser realmente bullicioso sino el hombre serio».

Sostenemos, sin embargo, que en un sentido de la hilaridad encontró el P. Ramírez buena parte de la penitencia, de la cruz, que le cupo llevar, en gracia a esa buena cantidad de chistes de su cosecha, casi siempre manufacturados en latín. En estos momentos recordamos uno que nos contó sobre la espesa cabellera del húngaro P. Horvart, aunque nuestros conocimientos del latín no son tan seguros para reproducirlo. Mas el P. Ramírez era de esos seres que parecían decir todas las mañanas, como en la hermosa plegaria del santo Canciller Tomás Moro: «Dame el don

sucedió así: Poco antes de los trámites que con tal motivo se hicieron, habían estado en Suiza formando parte de la Delegación Española en un Congreso de *Pax Romana*, Martín Artajo, Ruiz Jiménez, Alfredo Sánchez Bella y Angel González Alvarez, quienes, todavía incipientes figuras de nuestra vida política, no fueron tratados por el representante diplomático de España con una atención que pudiera calificarse de esmerada. Al regresar a España salieron muy pronto casi todos ellos catapultados hacia elevados cargos del Estado español. Situación que se propuso aprovechar González Alvarez para interesar, concretamente, el apoyo del Excmo. Sr. D. Alberto Martín Artajo, titular del Ministerio de Asuntos Exteriores, en favor del traslado de la biblioteca del P. Ramírez.

«No te preocupe este problema —le contestó el Ministro—. Verás como ahora el Embajador nos atenderá mucho mejor que entonces.»

Y, en efecto, la muy nutrida biblioteca, esta vez con más esmerada diligencia que la usada entonces por el excelentísimo Embajador, llegó como en bandeja a su destino; y así el P. Ramírez, aunque sin enterarse nunca del móvil secreto que aceleró tan rápidamente y bien aquel engorroso trámite, pudo seguir, absorto entre sus cosas —rodeando para paliar el insomnio una toalla humedecida a su cabeza—, con sus libros habituales y sin apenas interrumpir el curso normal de su trabajo.

La sabiduría como entretenimiento

Sobre su mesa de trabajo con esquineras, anaqueles de infolios y un escudo: la imagen de Santo Tomás, su santo y seña. Una pantalla blanca, como las que todavía se ven en los casinos de provincia, cae perpendicular y redonda del techo al centro de la mesa. Y allí, iluminado, guarnecido en su fortaleza de libros, asomando por la crestería almenada de su torre maestra, estaba el P. Ramírez.

Cubría su cabeza, como para que no se le escapasen las ideas y... el sueño, una boina negra, en la que sobreponía su capucha frailuna de inmaculada blancura. Tras unos lentes gruesos, unos ojos comprensivos, guasones, sorprendidos siempre, gastados por la luz de los mayores espectáculos del espíritu. Su boca tenía las comisuras innegables de quien estaba acostumbrado a dominar inmensas extensiones del pensamiento. Hablaba con voz queda un castellano justo e incisivo que sangraba con algún que otro término latino, cuya lengua dominaba mejor que el castellano, para

En sus lecturas, el P. Ramírez —siguiendo el ejemplo de Balmes— se ocupaba a veces de identificarse con la mentalidad del autor que estudiaba, lo que conseguía con frecuencia, pues se entretenía en adivinar sus pensamientos antes de proseguir la lectura, y hasta acertaba a formularlos con sus mismos giros y palabras. Esto le había acontecido con Aristóteles, San Agustín, Averroes, Santo Tomás, Escoto, Suárez, Leibniz, Kant y, últimamente, con Ortega, hasta el punto de tener que someterse a una severa autocrítica ante el temor de leer a los demás en sus propias anticipaciones. Se quedaba uno sorprendido al advertir que consideraba ese «entretenimiento» como habitual en otros muchos lectores.

Tenía en su celda tres litografías de Santo Tomás. Una sobre la mesa de trabajo, otra en la pared de enfrente y otra sobre el dintel de la puerta.

«La más fiel de todas es ésta», nos decía señalando a la colocada sobre la mesa.

«¿Conoce usted la letra de Santo Tomás?», nos preguntaba mostrándonos una reproducción fotográfica del manuscrito de la *Suma contra los gentiles*.

Le confesamos que nunca habíamos visto cuadro abstracto más interesante. Estos escribas medievales cifraban como taquígrafos signos que al profano parecen misteriosos, aunque seguramente sólo acertaban a desentrañarlos sus más allegados amanuenses, verdadero e imprescindible ejército en los conventos de aquella Edad.

La devoción intelectual y fervorosa del P. Ramírez por Santo Tomás es de sobra conocida. Sin embargo, nunca olvidaremos su elogio a San Agustín. Confesaba que acudía a los escritos espirituales de este santo siempre que sentía necesidad de levantar su ánimo. Tenía como uno de sus libros de cabecera el *Divus Augustinus vitae spiritualis magister* (1727), recopilación del padre Mayr, O. S. A., famosa colección ordenada de textos agustinianos, distribuida para todos los días del año¹.

Una de nuestras visitas a San Esteban coincidió con los últimos momentos de un novicio de aquella comunidad que poco después moriría de una septicemia. Para quienes no conozcan lo que

¹ Hay una antigua traducción castellana del P. Jesús de la Torre, agustino, «notable por la fidelidad al texto y por la noble belleza del lenguaje». Ha sido reeditada por Emecé, Buenos Aires, 1944.

algo mucho más hondo e intenso que imprimió carácter a su vida.

Había entrado en religión y se sintió feliz obedeciendo. En lo más profundo de su ser configuró toda su vida en una regla, dentro de una Orden («en la obediencia —dice Santo Tomás— está la perfección de la vida religiosa»), y si alguna vez se resistía era por humildad tan verdadera como profunda. Rodeado de sus libros y fichas, sin apartar las manos de su obra, aun cuando le dominara la fiebre —los insomnios fueron su gran tormento—, nos ha dejado una imagen ejemplar, sencillamente anonadante. No se olvidará nunca y sólo puede explicarse contemplando su vocación como una llamada de lo alto que le absorbió por entero. No puede sospecharse en él, ni siquiera remotamente, que se sintiera desplazado o incomprendido, inadaptado o infravalorado.

Cierto que la imagen más difundida del P. Ramírez, aun entre sus mismos hermanos de religión, era la de un fraile abstraído, concentrado en sus especulaciones, trabajador infatigable de reconocido prestigio internacional y más bien huraño, sobre todo para quienes no frecuentaron su trato. Se reconocía en él al incomparable maestro, al autor de insuperados estudios, pero se ignoraba la cercana ternura y la exquisita delicadeza del hombre. Por lo mismo, quienes le trataron han sabido siempre de su sensibilidad emotiva, de su carácter efusivo, constantemente presente en su correspondencia. Se cuenta de sus lágrimas en el rezo de los oficios divinos o en las lecturas del refectorio sobre los héroes de nuestra guerra. Pero han sido los superiores que le tuvieron bajo sus órdenes quienes mejor nos ilustran de su modo de ser. Y son ellos, en los varios testimonios que nos han dejado, quienes confirman, sin el menor equívoco —y tendremos todavía ocasión de hablar de ello— la profunda piedad que supo unir a su innegable sabiduría.

Su sentido del magisterio

Se comprende que una figura como la del P. Ramírez, con su profunda espiritualidad, agudizado sentido del deber y de la dedicación, tuviese un elevadísimo concepto del magisterio. Sus alumnos —escribe Fr. Andrés Hernández, ex Prior de San Esteban— pueden dar testimonio de su dedicación total, entusiasta y sacrificada a la clase. Este es su pensamiento:

Unidos, en Cincinnati. Después de haber dado una de sus conferencias, fue invitado a cenar por un profesor del Seminario, que sin haber estado en España se deshizo en elogios sobre nuestro país, por la única razón de identificarlo con el hombre a quien debía su formación teológica: con el P. Ramírez, su maestro de Friburgo, cuya imagen conservaba en el alma como una fortaleza de su tierra y del espíritu.

Así se explica también el entusiasmo con que habla de sus clases el hoy obispo de Ventimiglia y durante algún tiempo figura importante del Santo Oficio, P. Verardo:

«Se reveló —dice— como maestro auténtico y superior siempre: como tal fue unánimemente considerado y apreciado por generaciones enteras de estudiantes, aun de los más exigentes... Mente especulativa de primer orden, podía correr fácilmente el riesgo de encerrarse en la torre de marfil de una abstracción vacía y de reducirse, por tanto, a un estéril aislamiento del mundo en el que vivía: su misión magistral, desarrollada con ardorosa pasión, con plena dedicación y decidísimo empeño, le permitió, por el contrario, el comunicar a innumerables jóvenes un fortísimo amor por la búsqueda y la conquista de la verdad. El P. Ramírez fue maestro en el sentido más bello y pleno de la palabra. Maestro de altísimo valor por la riqueza y profundidad de su pensamiento, por la agudeza y precisión de sus minuciosos análisis, por la claridad y audacia de sus maravillosas síntesis, por su comunicativa, por su feliz y cálida espontaneidad, por la frescura y vivacidad de su exposición, por su misma amabilidad en el trato, que tanto facilitaba la armonía entre discípulo y profesor» ... «Y quien dice esto ha considerado siempre al P. Ramírez no sólo como a un verdadero Maestro, sino sobre todo como «una de las personas más queridas, uno de los más grandes bienhechores encontrados en la vida»¹.

Es muy conocido lo ocurrido en el aula del P. Jesús Valbuena, una de las figuras prestigiosas de la Pont. Universidad de Salamanca, ex decano de su Facultad de Filosofía, respetadísimo por sus alumnos y profesores. Explicando una de sus clases tuvo que enfrentarse, en cierta ocasión, con las objeciones propias de un grupo de alumnos, discutidores e inquietos, que formaban uno de los cursos más famosos que pasaron por aquella Universidad. El P. Valbuena, modelo de honradez y de competencia, les dijo modestamente que aquel día no venía preparado para responder a sus objeciones, pero que aplazaba su contestación para la clase próxima. Se trataba de una clase de Teodicea y se exponía la tercera vía de Santo Tomás. En efecto, en la clase siguiente ex-

¹ *In memoriam...*, p. 52.

Su modestia, sin embargo, como suele suceder en las grandes figuras, es paralela a su talla. El episodio que vamos a contar, complemento del anterior, tuvo lugar en 1946, en el Congreso de Filosofía que se celebró en Roma. Coincidió allí el P. Ramírez con un grupo de jóvenes filósofos españoles. Otro español ilustre, el entonces General de los Dominicos, P. Suárez, mostró especial interés en saludar al grupo de profesores, compatriotas suyos, y con tal fin les invitó al *Angelicum*, donde tenía su despacho.

«A usted le conozco —dijo el P. Suárez a uno de ellos—. Formé parte de su tribunal de oposiciones a cátedra de Instituto. A ver cuándo lo llevan de una vez a Madrid; por cierto que su modo de exponer me recordaba mucho al de mi maestro, P. Ramírez.» Y fue precisamente el P. Ramírez, que estaba presente, quien en el acto se ruborizó como un adolescente.

De su humildad y modestia hablan todos los que convivieron con él, en especial sus superiores. Así, el P. Arenillas, que había vivido con él más de veinte años, ex Prior de San Esteban, nos dice:

«Tenía por norma no visitar al Superior más que por verdadera necesidad o alta conveniencia; y esto por estar convencido de que los Superiores deben ocuparse de muy diversos asuntos, y no se les debe entretener con nimiedades. Pero cuando iba a ver al Superior, lo hacía no sólo con educación, sino con auténtica veneración. En mi caso, esta conducta tenía especial valor por superarme no sólo en edad, sino, sobre todo, en virtud y ciencia. Y hablaba con la misma sencillez que si hubiese estado a mis órdenes la vida entera. Especial complacencia me producían los relatos que hacía a la vuelta de los diversos viajes a Roma con ocasión del Concilio Vaticano II. Exponente de su amor a la ley ha de considerarse también la prontitud, precisión y claridad con que daba cuenta de los gastos ocasionados por los viajes. Durante mucho tiempo conservé alguna de estas cuartillas escritas de su puño y letra. Signo de su veneración y aprecio por el Superior era también la sencillez con que iba a entregar el ejemplar correspondiente de cualquiera de sus múltiples publicaciones. A este respecto —y el caso me impresionó más por no ser yo superior suyo—, recuerdo con verdadera emoción y agradecimiento cómo en el mes de enero de 1967, al regreso del Seminario de Málaga, y cuando él estaba muy impedido por los continuos achaques, se presentó una mañana en mi habitación a llevarme personalmente su última publicación, su libro sobre la Colegialidad Episcopal. Tuvo que subir con gran esfuerzo a un cuarto piso para realizarlo...»¹.

¹ *Ibid.*, p. 34.

una gracia especial de la Providencia el haberlo tenido como modelo y estimulador en la busca apasionada de lo verdadero»¹.

* * *

Pero todavía antes de adentrarnos en las peculiaridades espirituales y universales de su espíritu, hablemos de algo más natural y cercano a su persona como era su condición de español. Nunca la consideró extraña a su fidelidad de amante incuestionable y universal servidor de la teología y de la filosofía. Es éste un aspecto de su obra que nos va a servir de introducción a la etapa de su definitiva instalación en su Patria, en su tan añorado y querido retiro salmantino, donde pasará los años más fecundos de su madurez.

4. ESPAÑA EN LA OBRA DEL P. RAMÍREZ

En una obra como la del P. Ramírez, de tan subido valor intelectual, formulada generalmente en términos abstractos, casi parecería natural que no figurase en ella la palabra «España» y mucho menos su manida y controversible proyección, según lo entienden algunos de nuestros más recientes autoflageladores. Pero no es así. Otras mentes rigurosas han podido darnos la sensación de que viven casi desligados de su contorno social o de que no descienden de sus altas especulaciones. Entre nosotros, en estos últimos tiempos, es de sobra conocido este absentismo en el caso de Zubiri, en cuya obra Laín, después de rebuscar con lupa, se encontró con esta frase aislada: «Esperemos que España, país de la luz y de la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos». La juzgó una pesquisa extraordinaria, echó las campanas al vuelo, y le dedicó en son de glosa un pequeño y apretado ensayo². Por lo visto en toda la producción publicada por Zubiri no existe ninguna otra alusión al «problema intelectual de España», aunque la misma no sea precisamente una frase de ejemplar rigor, capaz de resistir por sí sola una exigente hermenéutica, entre otras razones porque el mismo Zubiri seguramente nunca creyó que la cosa fuese para tanto.

El P. Ramírez, con los pensamientos que frecuentemente for-

¹ *Ibid.*, p. 54.

² LAÍN ENTRALGO, P.: *Xavier Zubiri en el pensamiento español, España como problema*. V. II, p. 538.

se cometían y aprovecha la ocasión más propicia para dignificarla, no escatimando medios para ello. Y su aportación ha de valorarse en toda su trascendencia por tratarse de juicios formulados en estudios ceñidos a la más exigente entidad científica, moral y jurídica entre los de más mérito y prestigiados de su tiempo.

Podríamos elegir otros muchos ejemplos como éste. Así en *Pueblo y Gobernantes al servicio del Bien Común* no muestra escrúpulo alguno en justificar la palabra nacionalismo y escribe, según el modo de razonar tan nítido que le caracteriza:

«Lo que se dice del patriotismo debe entenderse igualmente del nacionalismo, aunque, a veces, sin razón, se toma este nombre en sentido peyorativo; pues, hablando en puridad, nacionalismo dice a la nación la misma relación que patriotismo a la patria»¹. Se extiende, como es explicable en tema tan debatido, en precisiones sobre el particular, sin que encontremos en él ni el más leve atisbo de utopismo, que tantos estragos hace ahora en algunos palomares del joven clero; al contrario, escribe frases como ésta: «La consigna de algunos cuerpos armados de España, que llamaba poderosamente la atención de los extranjeros durante nuestra guerra de liberación: *Todo por la Patria*, expresa maravillosamente este amor que la patria se debe»². Cuando combate el liberalismo cita el discurso del Jefe del Estado en las Cortes, de 3 de julio de 1961: «El comunismo soviético no teme a los Estados liberales, porque la debilidad congénita del sistema le permite ir deshojando la alcachofa. Se irrita, en cambio, ante los Estados confesionales anticomunistas, que, por conocer su filosofía y sus métodos imperialistas y agresivos, oponen idea a idea, disciplina a disciplina, eficacia a eficacia, soluciones concretas a promesas utópicas y fronteras libres a telones de acero».

Cuando se presenta la ocasión en 1962 da una serie de conferencias en el Centro de Estudios Sociales de la Santa Cruz, del Valle de los Caídos, recogidas en su libro *Deberes morales con la comunidad nacional y el Estado*, del mismo modo que, sin violentar lo más mínimo su doctrina, había intervenido en el Congreso de *Pax Christi*, al lado de figuras como Gilson, pronunciando su conferencia sobre *Patriotismo y civismo, un civismo supranacional...*

Pero se cometería un profundo error juzgando una figura como la del P. Ramírez politizada en el aspecto inmediato que suele tener esta palabra. Para escribir textos como los que hemos re-

¹ *Pueblo y gobernantes al servicio del Bien Común*, Madrid, 1956, p. 111.

² *Loc. cit.*, p. 111.

se ventilaban. Y no menos que con las armas en el campo de batalla se luchaba con el intelecto en el terreno de las ideas. Lucha, esta última, que no se acabó en el 1 de abril de 1939, sino que continúa todavía entre españoles, tomando parte en ella no pocos extranjeros de diversos continentes... No es un libro oficial ni oficioso, sino independiente y personal. Por eso hace sus críticas pertinentes a unos y otros, pero con objetividad y serenidad, y con sentido constructivo. Ante ciertas corrientes de tergiversación, de falsificación, o simplemente de preterición, la presente obra es el mejor antídoto... España se encontró a sí misma en 1936, y debe conservar su propio ser en los tiempos venideros»¹.

Quiénes crean que se había perdido entre nuestros teólogos contemporáneos el vigoroso lenguaje del Cardenal Gomá, o de Pla y Deniel, o el de los teólogos de Salamanca que defendieron el carácter de Cruzada de nuestra guerra, encontrarán su mentís más rotundo en textos como éste y en otros similares del P. Ramírez. Con la particularidad ahora de que la calidad filosófica y teológica de su autor goza de un prestigio que entre nosotros no ha tenido ningún otro en lo que va de siglo.

De los últimos años de su estancia en Friburgo data una gestión muy poco conocida del P. Ramírez. Fue consultado por don Juan de Borbón, Conde de Barcelona, en aquellas circunstancias pasadas en que marcaba, de cara a la opinión internacional, su distancia respecto del régimen nacido de la Guerra de Liberación. Entre el Jefe del Estado español y el Conde de Barcelona hay una interesantísima correspondencia sin la cual no se comprenden algunos sucesos importantes de la política dinástica española. El P. Ramírez, muy ajeno a las vicisitudes de nuestra política, con escasos informes sobre el momento español, se entera con hondísima pena de lo que ignoraba completamente y le da su leal parecer a don Juan, que es más bien de acercamiento que de ruptura. Cree en la necesidad urgente de una entrevista personal, en donde quiera y como quiera, entre el Jefe del Estado español y el Conde de Barcelona. No alcanza otro medio de poner a salvo los supremos intereses de la Patria y de la Monarquía, consciente, ya entonces —y en estos términos se expresa—, de que la Monarquía se trae mediante Franco o no se trae nunca. Pasarán todavía unos años para que se celebre la primera entrevista entre el Jefe del Estado español y el Conde de Barcelona; pero seguramente un poderoso impulso moral significó para el segundo este consejo del P. Ramírez.

¹ MARRERO, Vicente: *La guerra española y el trust de cerebros*. Vid. *La Ciencia Tomista*, abril-junio 1963, núm. 286, pp. 361-362.

Hombre de acrisolados principios, a los que estaba habituado por la índole de las disciplinas que especialmente cultivaba, nada hay en él, al enfocar cuestiones doctrinalmente políticas, que pudiera catalogarle entre los del género exaltado o irritable. Lo suyo, como lo propio de su escuela, es el realismo moderado, siempre presente en sus libros. Personalmente pueden aplicársele las palabras que en *Pueblo y Gobernantes...* dedica él a Santo Tomás:

«Su temperamento y su misión providencial le impelían hacia los grandes principios reguladores de la política y de las ciencias filosóficas y teológicas; su alma no estaba hecha para la política menuda de cada día». «Para esto hacía falta vivir la política tomando en ella parte activa, cosa que no dice bien con el estado clerical, y mucho menos con el religioso, al cual pertenecía el Santo.» ¡Qué politización puede haber en un hombre como el P. Ramírez! Cuántas veces se le sugerían temas de actualidad, solía replicar: «Sí, esto está bien, pero la ciencia es de lo eterno. No conviene perderse en problemas de cada día, para abandonar los que son de siempre».

Le interesaba mucho más la eternidad que la historia, y quizá por eso escribió sus mejores libros en latín. Sin embargo, de trabajos como *Pueblo y Gobernantes al servicio del Bien Común*, *Deberes morales con la comunidad nacional y el Estado*, o sus conferencias sobre *Patriotismo y civismo...*, se ha resaltado su significación dentro de la mentalidad teológica moderna, particularmente sensible a los valores comunitarios.

Otra gran preocupación suya, que es justamente la preocupación del pensamiento teológico actual, es la elaboración de una doctrina sobre la paz, a la que el P. Ramírez prestó una contribución magistral con su trabajo presentado al Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona (1952), ampliado después para su publicación en *La Ciencia Tomista*. Dicho con otras palabras, la política en el P. Ramírez no se sale de lo doctrinal, aunque por ser una ciencia esencialmente práctica tiene relaciones íntimas y necesarias con la ética y el derecho natural. Así escribe: «La política no está fuera de la moralidad, como la sociedad no está fuera de la humanidad»¹.

Nos interesa resaltar en esta ocasión el carácter tan realista como equilibrado de su doctrina política. Descendiendo al terreno concreto de los hechos y de las condiciones humanas, tal como ordinariamente se dan en la realidad, sigue la línea aristotélica y

¹ *Pueblo y Gobernantes...*, p. 10.

por lo que nos cuenta el P. Todolí, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid y hermano suyo en religión:

«Demasiada inquietud —le dijo— y demasiada confusión para la vida de estudio. Un poco de inquietud es buena, y hasta necesaria en los jóvenes. Lo malo es cuando esa inquietud se queda en eso, en inquietud, o se la extravía deliberadamente»¹.

Cuando residía en el extranjero hacía lo posible por venir al menos una vez al año a su tierra, a su convento de San Esteban, que era el sitio donde mejor se encontraba en el mundo. Respiró siempre de la manera más noble y sufrida, españolismo por todos los poros de su alma. Vivió buena parte de su vida en otras tierras, lejos de su patria, pero de manera similar a otros grandes españoles que pasaron lejos de nuestras fronteras los mejores años de su existencia, su patriotismo resulta tan ilustrado como contrastado con la experiencia vivida de otros países. Españolismo, sobre todo profundo el del P. Ramírez, que no tenía nada de estrepitoso ni de literario, sino hondamente implicado y comprometido con la verdad, con el bien, con el agradecimiento como era lógico suponer en una figura intelectual de su relieve, habituada a formular juicios con un decantado sentido del deber, de la lealtad, del amor, del servicio y del sacrificio. Algo que está muy por encima de las insensatas problematizaciones, de posturas tan enfáticas como cúrsiles, y, por supuesto, fuera de cualquier turbioseudomisticismo. El P. Ramírez, figura ejemplar de las más prestigiadas de la Iglesia contemporánea, altamente estimada en la Santa Sede y en el último Concilio, en su sentido de España se encontraba, una vez más, a sí mismo porque era en él un sentido tan natural como cristiano.

5. EL P. RAMÍREZ Y LA RENOVACIÓN DE LOS ESTUDIOS DOMINICANOS DE LA PROVINCIA DE ESPAÑA. OTRAS ACTIVIDADES (1945-67)

La presencia del P. Ramírez entre nosotros al término de la Segunda Gran Guerra, después de veintidós años de profesorado en la Universidad de Friburgo, va unida a factores importantes de nuestra vida cultural y religiosa.

¹ *In memoriam...*, p. 57.

Promoción de la Facultad de Teología de S. Esteban de Salamanca

El 26 de diciembre de 1947, fiesta de su titular, se inauguró solemnemente en el convento de San Esteban, de Salamanca, la Facultad de Teología, que habrá de tener resonancia en alto grado beneficioso no sólo para la Orden, sino también para España y para la Iglesia. Teniendo en cuenta su tradición y conociendo la brillantez con que ha sido continuada modernamente por un crecido número de profesores dominicos españoles, S. S. Pío XII se dignó coronar esta obra concediendo al Estudio Teológico de San Esteban de Salamanca el título, los privilegios y los honores de Facultad. No la crea propiamente, sino que la reconoce en el Decreto como antigua y actual realidad, concediéndole este privilegio especial, al que se había hecho acreedor. El Estudio, que venía funcionando a partir de su restauración desde hacía más de medio siglo, había llegado a su nueva madurez con esta promoción a la categoría de Facultad, para servir de centro de formación a los alumnos dominicanos de España e Hispanoamérica que aspiraran a grados.

Los teólogos dominicos de San Esteban de Salamanca, no sólo los de nuestro Siglo de Oro, sino también modernamente, han alcanzado fama mundial y —lo que es de mayor importancia y más de estimar— han tenido influjo en el desarrollo de las ciencias eclesiásticas y en la orientación y aplicación de las de carácter práctico, ya en orden a la dirección espiritual de las almas, ya en las relaciones mutuas de los hombres entre sí y con sus gobernantes, ya, finalmente, en cuanto al derecho internacional, tanto público como privado.

Con la inauguración de su Facultad de Teología, conseguida por las rápidas y eficaces gestiones del P. Manuel Suárez, Maestro General de la Orden, español y discípulo del P. Ramírez —habiendo presidido el acto inaugural el Cardenal Pizzardo—, nuestros dominicos intentan decididamente reanudar y continuar a su modo la obra que este celeberrimo convento cosechó en su glorioso pasado. Para dirigirla ninguna otra figura más indicada como rector y regente de sus estudios que el P. Ramírez: *Adm. Rev. P. Magistrum Fr. Jacobum Ramírez, O. P., Studiorum Regentem in Conventu Nostro Salmantino, quem praeclaris qualitatibus ad hoc munus rite explendum praeditum novimus. Praesidem eiusdem Theologiae Facultatis nominamus atque instituimus.*

No puede pasarse por alto la importancia de este nombramiento en el momento preciso de la renovación de los Estudios

jeros de las provincias de Irlanda, de Italia, de Polonia y de Flandes. Entre ellos, algunos que ocuparon altos cargos o legaron su nombre a la historia de la teología. En su conferencia, el P. Ramírez, con una precisión que no se encontrará en las más cotizadas monografías, pasa revista a la obra de sus más importantes teólogos, sintetiza magistralmente sus méritos más salientes, las influencias que recibieron y que ejercieron: Vitoria, Soto, Araújo, Báñez, Cano, Medina, Mancio..., profesores que llevaban a sus clases todos los grandes problemas que agitaban a la sociedad en que vivían. Conscientes de que la teología es la emperatriz de las ciencias, no ignoraban que cuando falla su señorío y sus representantes se quedan encerrados más y más en rutinarios formalismos, todo lo humano se desquicia y termina sustituyendo a Dios, aunque la pretensión se oculte las más de las veces bajo otras denominaciones. Nada de eso sucedía en unos tiempos en que el mayor timbre de nuestra gloria era sentirnos llamados «nación de teólogos».

«Verdad —explica el P. Ramírez— es que los españoles del siglo xx no somos más despiertos ni más laboriosos que los del siglo xvi y xvii, pero tampoco somos más torpes ni más apáticos. Las cualidades fundamentales de la raza siguen intactas; y si nosotros no podemos descubrir nuevos mundos ni crear nuevas Universidades y provincias como ellos, no es por falta de capacidad, sino por el cambio de circunstancias: ellos vinieron los primeros, y encontraron el campo virgen. Recuerdo a este propósito un pensamiento ingenioso y profundo, como todos los suyos, de Melchor Cano: celebramos los dichos y las sentencias de los antiguos, no porque nosotros no seamos muy capaces de decirlos por nuestra cuenta, sino porque hemos tenido la desgracia de nacer más tarde que ellos»¹.

Resulta innecesario añadir que tanto entonces como en los tiempos del P. Ramírez el espíritu que ha animado a los teólogos de San Esteban es el de la *Summa*.

Elevación del Estudio General de las Caldas de Besaya a Instituto Superior de Filosofía

A la creación de la Facultad de Teología de San Esteban sigue, veinte años después, el 10 de enero de 1966, la inauguración del Instituto Superior de Filosofía de las Caldas de Besaya (Santander), elevado a nivel superior universitario, equivalente a una

¹ *Loc. cit.*, p. 33.

tiones batallonas de escuela, rarísimas noticias de erudición y verdaderas correcciones bibliográficas. Sale al paso de la manida objeción sobre la falta de originalidad de quienes siguen la doctrina escolástica con estas palabras:

«Si por originalidad se entiende, como en algunas lenguas modernas, por ejemplo el francés, lo excéntrico o extravagante —*c'est un original*—, nuestra filosofía carece ciertamente de originalidad. Pero si por original se entiende lo nuevo o lo renovado, la acusación es injusta. Hay una novedad que hace tabla rasa de todo lo pasado y de todo lo que piensan los demás, novedad malsana en todas las ciencias y en todas las artes, además de incurrir en una pedantería ridícula o en una ingenuidad infantil; y ésta, por fortuna, tampoco corresponde a nuestra filosofía. Mas hay otra novedad de progreso y crecimiento, es decir, perfectamente hermanada con la tradición, según el aforismo: *vetera novis augere et perficere...*, y ésa pertenece a nuestra filosofía como a ninguna otra». «Filosofía clara y profunda, respetuosa y libre, segura y atrevida, equilibrada y original, acogedora y crítica, plenamente cristiana y perfectamente racional o filosófica»¹.

El P. Ramírez personifica a la perfección el convencimiento, muy arraigado en los más prestigiados medios eclesiásticos, de que no puede cultivarse la Teología, con la altura debida a su rango, sin una Filosofía profunda, depurada, segura y elevada al *summum* de su potencia. «*Unde sequitur* —dice Pío XI— *ex inscio imperitoque philosopho fieri nunquam doctum theologum posse*».

El especial empeño que puso el P. Ramírez en la elevación al grado de Facultades, de los Estudios de San Esteban y de las Caldas, sólo puede arraigar en un gran espíritu hecho a las grandes disciplinas del pensamiento y con abundantes pruebas de su amor a la verdad, al orden, que es a su vez una gran fe y confianza en la gente de su tierra. Su labor como impulsor de estos dos centros docentes ha de juzgarse ya por la extraordinaria calidad de sus cuadros de profesores, formados por grandes figuras de la Orden, muchas de ellas compañeros entrañables del P. Ramírez. Algunos ya desaparecidos, como el P. Colunga, Menéndez-Reigada, J. Cuervo, M. Cuervo, Fraile..., otros en plena laboriosidad, como el P. Beltrán de Heredia, S. Alonso, P. Carro, Sauras, Tuya, Royo Marín...; además de un plantel, en su parte más doctrinal, teológica especulativa y filosófica, formado por excelentes discípulos del P. Ramírez, extraordinariamente dotados y

¹ Loc. cit., p. 19.

después de terminada nuestra guerra existía la impresión de que unas oposiciones a cátedra exigían inescusablemente la presentación de un programa escolástico. Y esto —añadimos nosotros—, de haberlo sabido un Nicolai Hartmann, se hubiese congratulado, porque consideraba la disciplina escolástica como la más adecuada a la rigurosa formación requerida por el estudio de la Filosofía. Toda referencia a que la filosofía no se entienda desde la política o la religión resulta, por lo demás, tan incuestionable que vale para todos los tiempos. Nadie como el P. Ramírez ha insistido últimamente de modo tan certero sobre el particular. Recordemos su polémica con Maritain y sus críticas, de las que no se libra el mismo Gilson por no precisar debidamente la independencia de la Filosofía ante la misma Religión.

La misma Iglesia, además, ha permitido siempre una enseñanza teológica pluralista, aunque hoy es más consciente que en otras épocas de que si se debe considerar concluida la revelación, no es menos verdad que su comprensión humana debe continuar por tiempo indefinido. Mas esta libertad no puede ir tan allá que pulverice el objeto sobre el que se ejerce la investigación. De ahí la misión específica del magisterio de la Iglesia: mantener intacto «el depósito de las verdades reveladas». Y esto, pese a tanto afán pluralista, será siempre piedra de escándalo para ciertos virtuosos de la libertad de pensamiento. Si el panorama que hoy ofrece la investigación teológica tiene estas características, ¿qué decir del filosófico?

Protestan con razón algunos profesores de Filosofía de la Universidad española al considerárseles como defensores acérrimos de un antagonismo irreductible entre la escolástica y el pensamiento moderno, lo que por tantos conceptos no es verdad. Los nombres de Husserl, Hartmann, Heidegger, Bergson... y de tantos otros, entre los más célebres de la filosofía contemporánea, son habituales a cualquier estudiante de filosofía de nuestras Universidades. Pero esta protesta no puede unirse a la defensa de un pluralismo que entrañara, de algún modo, cualquier especie de indiferencia suicida a la hora de la enseñanza de la Filosofía. Pues no es fuera de su campo donde ha de encontrarse la necesaria réplica a esa indiferencia, sino en su propio seno. De no hacerse así contribuiríamos al fin a una dolorosa derrota del espíritu. Reconocemos que el problema no es fácil. Y, entre nosotros, desde el célebre discurso de *Clarín* sobre la enseñanza universitaria, del que se ocuparon, entre otros, Menéndez Pelayo y Valera, la cuestión sigue sobre el tapete, para resolverse más con prudencia, tacto y

dido y magnánimo como no es nada frecuente entre los sabios de su talla. Su aislamiento no era de «torre de marfil», ni tenía complejos ni reservas para los medios de comunicación, pero sí amante del trabajo bien hecho y tremendamente sensible, por ejemplo, ante las erratas de imprenta.

No olvidaremos nunca nuestra sorpresa cuando solicitamos en compañía de otros amigos su colaboración para una revista que dirigíamos entonces, y más todavía cuando no regateó su apoyo a una reunión de intelectuales que planeábamos celebrar anualmente en la Peña de Francia, con este título: Coloquios Salmantinos. Hasta se pensó en una publicación anual, al estilo de los *Etudes Carmélitaines*, que se ocupase periódicamente de los temas de más candente actualidad de la vida espiritual e intelectual de nuestros días. Su libro *La esencia de la esperanza cristiana* (1960) fue la única muestra de la anunciada publicación. En la solapa de esta obra puede leerse lo siguiente:

«Un grupo de amigos seglares y eclesiásticos, reunidos a fines de junio de 1959 en el Santuario de la Peña de Francia (Salamanca) ha decidido publicar una serie de estudios monográficos sobre temas de actualidad, que pueden interesar a todo hombre culto. No se pretende darles siempre una solución definitiva —cosa muy difícil y a veces imposible—, sino contribuir a buscar esa solución con sus orientaciones, o a dilucidarla con sus aportaciones. Pero con un criterio amplio y acogedor, dentro de la más pura ortodoxia católica. Por eso colaborarán catedráticos de Universidad, publicistas y hombres estudiosos entre los seglares; y entre los eclesiásticos muchos del clero diocesano y de las órdenes religiosas. Se publicará un volumen cada año, que será eco de los coloquios habidos o de la colaboración prestada. Ello explica el título de la colección: *Coloquios salmantinos*. La dirección está encomendada a la Pontificia Facultad de Teología de los Padres Dominicos de San Esteban, de Salamanca, de recio abolengo y de gloriosa historia, unida desde sus comienzos a la de su celeberrima Universidad».

Sobre los temas estudiados en el primero y único de aquellos coloquios, además del expuesto por el P. Ramírez, se comprometieron a desarrollar el siguiente: Millás Vallicrosa, Millán Puelles, el P. Teófilo Urdanoz, V. Marrero. Fue una verdadera lástima que esta obra no prosperase. En el tan confuso y agrietado panorama espiritual e intelectual que actualmente tenemos ante nosotros, una aportación tan excepcional como la del P. Ramírez, que avalaba la dirección de aquella publicación, nos hubiera ahorrado muchas de las desorientaciones que ahora conocemos. Pero

gran importancia. De él nos ocupamos en la segunda parte de este libro. Sólo nos interesa aquí resaltar su trascendencia, que ha de medirse por el alcance que ha tenido entre nosotros la influencia de Ortega. Son muchos los que conocieron por vez primera al P. Ramírez a partir de este suceso. Muchos también quienes contrajeron con él una deuda de gratitud al ver con más claridad un fenómeno cultural, como el alimentado por Ortega y el «orteguismo católico», que entre nosotros ha tenido las más variadas resonancias intelectuales, políticas, espirituales.

6. SU INTERVENCIÓN EN EL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

La reconocida competencia del P. Ramírez le valió tomar parte, primero, como miembro de la Comisión Preparatoria del Concilio Ecuménico Vaticano II y luego como Perito de su Comisión Teológica. Fue el único componente de nacionalidad española que figuraba en esta Comisión, la de mayor rango doctrinal de aquella Asamblea. Los otros dos colaboradores españoles que también figuraron en ella lo fueron tan sólo en calidad de consultores. Igualmente había otros nombres españoles en otras comisiones, como, por ejemplo, las integradas por canonistas o liturgistas, que si bien eran muy importantes, no tenían el rango de la propiamente teológica. Sus miembros, relativamente pocos, fueron cuidadosamente seleccionados entre los teólogos más relevantes con que contaba la Iglesia Católica en todos los países de la tierra.

Consciente de que por su carácter y su sensibilidad habría de sufrir mucho ante ciertas actitudes, tan en boga en estos últimos años, colaboró intensa y valiosísimamente en las tareas conciliares, asesorando, además, de modo particular, al General de su Orden.

«Durante el Concilio —escribe el P. Ciappi, Maestro del Sacro Palacio Apostólico— he admirado sus dotes de obediencia al deseo de los Superiores, de modestia y de paciencia»¹. Puede decirse —como ha escrito el General de los dominicos en el artículo necrológico que le dedicó en *L'Osservatore Romano* (15-I-68), que «su influencia fue mucho más importante de lo que aparece en público, especialmente dentro de la Comisión Doctrinal, en cuyas sesiones participó siempre».

¹ *In memoriam...*, p. 54.

«Debió sufrir —como escribe el profesor de Friburgo, Alphonse Meunoud— ante ciertas orientaciones actuales del pensamiento católico, marcadas la mayoría de las veces por el injusto descrédito que se ha querido atribuir a la doctrina de Santo Tomás por parte de los que tienen tendencia a sobreponer las tiranías de las modas ante la austeridad y el desinterés de la verdad»¹.

Hubiese dejado de ser el P. Ramírez lo que siempre fue si hubiera variado su actitud, lo que no hizo ni tenía por qué hacerlo en sus tareas conciliares. Ni procuró publicidad, ni permitió que se la brindasen. No se salió de su papel de siempre, lo que una vez más corrobora su grandeza. El paso de los años nos dirá si su silencio fue o no sonoro.

Pero no se crea, y tenemos especial interés en hacerlo constar, que el P. Ramírez veía todo lo moderno como negativo.

«Las corrientes actuales de signo positivo —escribe— son muy extensas y consoladoras, particularmente entre las diversas confesiones cristianas, como lo atestigua el movimiento ecumenista y unionista, cada vez más intenso; y, sobre todo, entre los miembros de la confesión católica, con su espíritu comunitario-eclesial y de renovación de la vida cristiana, más auténtica y profunda»². No por ello perdió nunca su punto de referencia eminentemente teológico ni dejó de criticar, y a veces duramente, lo que consideraba como una negación de la teología. Así, al hablar de la «Nueva Teología» había escrito con anterioridad a la celebración del Concilio: «Es una trágica ironía llamar teología viva y renovada a la que, separándose de su principio vital, camina por las sendas de la muerte»³.

Tenía plena conciencia de las hondas tensiones que amenazan escindir el espíritu religioso de nuestros días: «Quizá no haya habido —escribe— en toda la historia de la humanidad un mundo más agitado en extensión y en profundidad como el que ahora nos toca vivir. Las dos guerras mundiales y totalitarias de la primera mitad de este siglo, con todas sus concomitancias y secuelas, han debido contribuir poderosamente a ello. Porque no es ya una nación o un pueblo o un continente el que se agita, sino la humanidad entera. Y se agita y estremece hasta en las fibras más íntimas de su ser en torno a la naturaleza del hombre y del mundo, y el sentido de la vida... Sentido de la vida inseparable del sentimiento religioso, en el cual repercute profundamente. A veces acercándose a Dios, y a veces huyendo de El o luchando contra El»⁴.

¹ *Ibid.*, p. 75.

² *Las corrientes anticatólicas en el mundo y en el hombre de hoy*, número extraordinario de la revista *Misiones extranjeras*, Burgos, 1962, página 76.

³ *Teología nueva y Teología*, Madrid, 1958, p. 38.

⁴ *Las corrientes anticatólicas...*, loc. cit., p. 76.

ha adquirido lo que llama «la apostasía de lo inmanente»¹. Precisamente las mismas palabras con que denuncian la presente situación el P. de Lubac, S. J., y otras figuras tan respetadas por los «modernistas» de ahora. Mauriac va más allá todavía al precisar que es la fe lo que se discute en la Iglesia, de ahí que nos hable de una «apostasía interna». *Eros y polemos*, precisa Jean Guilton.

La comparación que frecuente y fácilmente se hace entre el ambiente doctrinal que inquieta a nuestra época y el modernismo del pasado es explicable. Carecemos, además, de otra palabra más expresiva o más acertada para designar esta situación filosófica y teológica que padecemos. Hoy, como ayer, no se ven oposiciones o negaciones más o menos específicas. El P. Ramírez, con su habitual precisión, en una de sus conferencias, *Teología nueva y Teología*, pronunciada con anterioridad a la celebración del Concilio, en el Ateneo de Madrid, en 1958, nos describe el panorama con las siguientes palabras:

«Es propio de los errores o desviaciones doctrinales de los tiempos modernos en materia religiosa el ser fundamentales y de una cierta universalidad. En otras épocas el error se circunscribía a uno y otro dogmas... Pero en nuestro tiempo el error suele ser mucho más profundo y polifacético»¹

Otro tanto puede decirse de lo que sucede en el campo de la filosofía. Y no es la última vez que lo diremos, pues, por poco que se medite sobre los errores de tipo religioso de todas las épocas, se percibe de inmediato que en su inmensa mayoría tienen origen en errores de tipo filosófico. Los de nuestro tiempo no pueden ser más generales. Más que de dudas se habla ya —en términos más íntegramente humanos— de desesperación; de un desasosiego que en el fondo desazona a tantas almas y trata de cambiar radicalmente la noción de verdad. Paralelamente a lo que en el ámbito religioso se trata de conseguir al pretender variar con no menos radicalidad la misma noción de religión.

¿Se está desteologizando la teología? ¿Ha muerto la filosofía perenne? ¿Se quiere una Iglesia que ni guarde relación con la de ayer ni con la de siempre? ¿Están en proceso de revisión los mismos dogmas? El actual Pontífice, después del Concilio, ape-

¹ MARITAIN, J.: *Le Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, París, 1966, p. 16.

² *Loc. cit.*, p. 9.

mente impulsan a amplios sectores entre los más sanos de la presente Humanidad, ha de volverse los ojos hacia unos principios seguros e inmutables y hacia aquellos que han hecho de su meditación y estudio el objeto central de su vida. En una situación de las características señaladas —y no juzgamos necesario exponerla aquí más al detalle—, constituye singular fortuna, y no sólo para nuestro país, una obra filosófica y teológica como la del P. Ramírez, precisamente por lo que tiene de complementaria con la necesaria y bien intencionada inquietud de los más activos sectores del catolicismo de hoy.

Por lo demás, nunca como hasta ahora un Concilio ha sancionado y recomendado de manera expresa la doctrina de Santo Tomás. Es un hecho desconocido en la historia de los Concilios ese honor que se le ha tributado a un Doctor de la Iglesia, de lo que aún hablaremos. Hecho que resalta mucho más la labor del P. Ramírez, intérprete egregio de Santo Tomás y, por consiguiente, dentro de lo más propio y profundamente conciliar.

7. ÚLTIMA LECCIÓN

La última vez que visitamos al P. Ramírez en su celda de San Esteban se hallaba recuperado en parte de una reciente enfermedad y seguía entre sus padecimientos y sus períodos de lucidez, sin lograr superar del todo una inoportuna anemia. Se conformaba santificándose en sus achaques. «De no hacer, pues, padecer.» Tal circunstancia le había impulsado a desprenderse de sus manuscritos, que hemos tenido ocasión de ver con uno de sus más allegados colaboradores. Manuscritos que siempre se había mostrado reacio en publicar, por haber cuidado incesantemente de no escribir sin antes agotar las posibilidades que le han ofrecido los temas de que se ocupaba. Esta silenciosa demora llegaba a impacientar a sus mismos hermanos de religión, asombrados siempre ante la paz fecunda de su celda. En suma, un total de una veintena de volúmenes inéditos han quedado, casi en su mayoría, preparados para la imprenta. De inmediata aparición y ya en imprenta dos tomos de *De ipsa philosophia*, los cuatro de *De analogia*, el tomo IV de *De hominis beatitudine*; más otros: *De actibus humanis*, *De passionibus animae*, *De habitibus in communi*, *De peccato in communi*...

Manuscritos guardados largos años en su celda, pendientes siempre de últimos retoques, esperando ahora las manos genero-

en la Comisión Doctrinal del Concilio Vaticano II, actuando como un religioso que se sentía feliz obedeciendo. Toda su vida ha sido configurada de ese modo. Con razón se ha dicho que su libro *De ordine* es el que mejor le retrata, como podemos ver ahora con más claridad, una vez consumada su vida, que ha sido ya una garantía de orden.

Dirijamos la vista hacia atrás e imaginémosnos lo que ha significado la aparición en escena de una existencia como la suya, dotada de una gran acuidad de pensamiento, unida, además, a una bondad personal suma. Desde su adolescencia, tras dominar a la perfección los idiomas clásicos y modernos, muy pronto tiene ocasión de sentar cátedra en varias ciudades universitarias de las más prestigiadas de Occidente. Conoce los caracteres de los pueblos más desarrollados y sus inteligencias más privilegiadas. De temperamento vivo, franco e ingenioso, consagra toda su vida al estudio de las verdades más fundamentales. Nunca ha disipado su esfuerzo. Nunca ha dispersado su ánimo. Se ha ceñido siempre a lo más básico de la filosofía pura y a lo más incuestionable según la verdad revelada. Todo ha sido enseñar, escribir, rezar, servir, en suma, al orden, interesándose siempre por la eternidad más que por la historia. Lo accidental en su labor, lo meramente episódico, apenas tiene relevancia. Nada hay en él que pueda denunciarse como un simple desvío o indicios de una crisis perturbadora. Ha conocido los recovecos del espíritu y los ha señoreado como pocos en la historia. Sintió, como su maestro Santo Tomás, una irrefrenable inclinación a disimular su originalidad. Un religioso al que le gustaba ocultarse en la más escueta penumbra, en la verdad, en el lema de su santa Orden.

Fue precisamente en los tres últimos meses de su vida, posado por la enfermedad, cuando mejor descubrió la grandeza de su alma a los ojos de sus mismos hermanos de religión. Los primeros en sorprenderse fueron los estudiantes que se turnaban velando, atendiéndole en su desvalidez de enfermo, pues últimamente apenas podía valerse por sus propios medios. Imposibilitado de concentrarse en sus trabajos, casi ciego, desprendido con conmovedora humildad de sus manuscritos, conservaba, sin embargo, su mente esclarecida y tan soberana para seguir hablando de Dios a los jóvenes que le cuidaban y a los padres del convento que visitaban su celda. Como sólo podía hablar, fue ello ocasión de desnudar su alma abonada por la más fundada, firme y segura doctrina ante los ojos de los demás, lo que hizo sin proponérselo expresamente. Y meditando los pensamientos que apuntaron sus

es otra..., *gaudentes*. Un poco de tristeza es necesario tener en este destierro. Es propio del desterrado tener añoranza de la patria. Pero es una añoranza que no agobia. Tenemos la certeza de llegar. Se debe a «que se dilata» el tiempo de abrazar al Señor. *Gaudentes*. Alegres, en la realidad, porque la esperanza da certeza absoluta, apoyada en la ayuda de Dios, que no falla. Da inclinación, como una flecha que marcha al cielo... Sin arredrarse ante ningún peligro, ni retroceder ante ningún obstáculo. Es virtud de viadores. Es la vida de la vida presente»¹.

¿De qué otro modo podía haber sido la muerte de un hombre que consagró toda su vida a la claridad, distinción, disposición, trabazón y conexión de los más altos estudios? Nuestro tiempo, cada vez más habituado a tantas fuerzas, prácticas o formalmente ateas que nos circundan por todas partes, ya se trate de sociocracia más o menos estatista, de cultura empírico-científico-tecnocrática, o de las filosofías que desgarran los esquemas del humanismo dejándonos un frío glacial que hiela el alma; esta nuestra sociedad de hoy, sumida en su tremenda soledad, sabe cada vez menos de la vida y de la obra de los grandes teólogos. Y quien no ha conocido de cerca a un teólogo de verdad, habituado a las percepciones más allá del límite que marcan los sentidos, desconoce la mayor ventura de esta tierra. Es él quien, fuera de los círculos mortales, en un constante amanecer de cristal, nos revela la emoción del sentido del mundo, de la vida, de la hora sagrada del Génesis. Pero «el Dios muerto empieza a proyectar su sombra sobre Europa», decía Heine en su tiempo. Y a estas alturas nos tienta ya un humanismo sin Dios, pero también sin hombre. Ese inmenso vacío no se llena con ninguna especie de neocristianismo, que pretenda redimir al nuevo humanismo, sin verdadera trascendencia teológica, sin verdadera dimensión espiritual. Lo llenan los verdaderos varones de Dios, los teólogos, y, sobre todo, los santos, aquellos que son conocidos por la calidad de sus frutos. Son ellos quienes de verdad saben que más que la acción del arado removiendo la tierra, más que la propia labor de cada uno, lo más difícil a la hora de madurar, más difícil y más beneficioso que la segunda reja o el barbecho, es el punto de sazón que dora el fruto. Lo que no se consigue sin que lo Alto ponga también de su parte lo suyo.

Muere santamente el P. Ramírez el 18 de diciembre de 1967, fiesta de Nuestra Señora de la Esperanza, a las seis y cuarto de la mañana, en su celda del Convento de San Esteban. Se celebra-

¹ *In memoriam*... recoge algunos de los múltiples testimonios de lo que se ha llamado la última lección del P. Ramírez, pp. 13, 17-21, 25-26...

adoptada ante los principios por dos modos de filosofar distintos. Principios o razones, respecto de los cuales se colocan y disponen distintos órdenes y actitudes, unos antes y otros después. La originalidad del modo de pensar en que se incardina la filosofía del P. Ramírez no reside en su fidelidad a unos principios como si fuesen axiomas lógicos, meras definiciones nominales. Consiste en su manera de interpretar, de elucidar y de fundamentar el contenido y el sentido de unos principios que siempre son considerados en su relación intrínseca con la realidad concreta —*parvus error in principio magnus est in fine*—; es decir, con el hecho significativo originario, fundamento del conocimiento y de la verdad que reconoce la necesidad de un *primum notum quoad nos*.

Pero es éste un tema, el de la confrontación Ortega-Ramírez, que, en el aspecto que aquí nos ocupa, por evitar el aire enojoso y enrarecido de viejas polémicas, hubiésemos casi pasado por alto en un trabajo de la índole del presente. En aquel entonces nos volcamos —y, por nuestras culpas, no siempre desapasionadamente— en las escaramuzas que suscitaron los mencionados libros. Lo creímos de justicia, y tal vez por ello la vehemencia que entonces derrochamos resulte disculpable. Si ahora nos decidimos a recoger lo que juzgamos más aprovechable de aquellos escritos nuestros, no recopilados hasta ahora en forma de libro, lo hacemos sobre todo, insistimos, con el fin de que se observe la diversidad de dos actitudes ante los principios, y se advierta, *in situ*, en nuestra circunstancia concreta nacional, el verdadero estado de una cuestión que entre nosotros, de alguna manera, sigue todavía condicionando los ánimos en avatares importantes del espíritu.

En la confrontación de estos dos pensamientos, protagonizados por dos mentes, aunque antitéticas, poderosas, la de Ortega y la del P. Ramírez, hasta el lector no habituado a esta clase de diatribas encontrará, además de una fiesta para el intelecto, planteamientos de problemas que afectan, aunque a veces aparezcan con distintos enunciados, a cuestiones de la más candente actualidad. Y tan es así que el orteguismo como fenómeno tiene mucha más importancia de la que bastantes observadores están dispuestos a concederle. No configura un hecho esporádico, desligado o en buena medida superado. Constituye un eslabón más o menos repetido de una cadena que se sucede de cara a una dirección determinada y sólo en definitiva en una dirección. Plantea en el fondo una cuestión de profundidad que ha de ser juz-

«¡Lástima que sea lo único razonable del engendro de su personalísima minerva! Pues se propone dar un «repaso» a Ortega, desde la más dogmática intolerancia e intemperancia, unida como suele a la perfecta incompreensión de lo que se pretende investigar. En fin, que se trata de un retoño austral del salamanquino padre Ramírez, especie que creíamos extinguida, o anegada en el promisor «deshielo» de las aguas del Tíber romano»¹.

Ortega no sólo sigue, aunque cada vez con menos dominio, siendo señor de la cita incidental, sino que, a juzgar por comentarios como el transcrito —y como se ha escrito en un diario madrileño que lo interpreta—, con sus «caballeros del santo sepulcro» que van por Roma y a por todas. Se recuerda con cierta rutina su rectoría más o menos fabulada, porque se trata de un legítimo orgullo de nuestro arte de escribir. Pero eso no nos ocupa principalmente aquí; sino el mundo de sus principios filosóficos, su pensamiento, que no siempre, por el modo como ha sido expuesto, capta fácilmente el lector no habituado a esta clase de estudios.

El P. Ramírez, por el contrario, presenta sus cartas boca arriba y saca siempre lo que lleva dentro a la luz más cegadora. También de Ortega se ha repetido hasta la saciedad que su virtud más sobresaliente es la claridad de escritor y expositor. Sin embargo, no ha de confundirse con la lucidez de pensamiento. Interesa lo que hay debajo de la nitidez verbal. Sobre todo lo que afecta a temas centrales de la filosofía de todos los tiempos. De ahí la importancia dialéctica del «choque» intelectual entre dos escuelas filosóficas, compendiado en dos grandes figuras que se contraponen entre sí. Ambas se caracterizan por su gran claridad de exposición, lo que es de agradecer, porque no abunda entre los filósofos de hoy. Sin embargo, no pensaban del mismo modo.

El hecho de que estas dos escuelas personificadas en dos protagonistas tan caracterizados se contrapongan entre sí no tiene nada de extraño. La filosofía, la ciencia, como el progreso social o económico o cualquier otra tarea noble que dignifique a un país, material o espiritualmente, por muy ancha que sea su dimensión social, suelen realizarse a base de figuras individuales, más o menos rodeadas de un marco institucional o simplemente aisladas.

Por lo demás, no pretendemos infravalorar el arte, el mérito,

¹ GARAGORRI, Paulino: *Relecciones y disputaciones orteguianas*, Madrid, 1965, pp. 88-89.

planteamiento aduciendo que se trata de dos mundos distintos, o que el decir orteguiano presenta unas *nuances* que escapan al habitual tecnicismo con que se maneja y desenvuelve el pensamiento del P. Ramírez. La realidad que nos rodea a todos, insistimos, está de por medio. Siempre ha de contarse con ella. No nos fijemos, pues, en la incompatibilidad entre estos dos pensamientos, sino en la realidad que, en última instancia, condiciona la propia mente de nuestros protagonistas. De no plantearse el problema en estos términos, resultaría evidente la endeblez intelectual de quienes se ocupan de esta polémica.

Dicho en pocas palabras: el libro del P. Ramírez dedicado a la filosofía de Ortega y Gasset, exponiendo de forma documentada y ordenada sus principales ideas filosóficas, entraña una valoración crítica de las mismas desde la filosofía. Se esforzó denodadamente por sistematizar un pensamiento que en Ortega, tal como lo presentó, es «por definición asistemático».

Sin embargo, a juzgar por las críticas de que fue objeto por parte de los seguidores de Ortega, se advierte en ellas muchos elementos extraños, aunque sumamente elocuentes, sobre los que muy en particular queremos llamar la atención. A primera vista parecen críticas extrafilosóficas, pero no es así. Se pone en evidencia nada menos que una clara trayectoria que va desde lo que es un disimulado temor ante los principios a lo que, en definitiva, resulta una inconsistencia de éstos. Esta actitud se tiende a disimular, pero en vano. Se convence uno cuando se conoce con exactitud lo que piensa Ortega de la sensación y del espíritu.

Esperamos que al final de este capítulo juzgue el lector si ha resultado instructivo y si lo que estas dos posiciones reflejan ante el mundo de los principios ha servido de adecuada propedéutica a la parte tercera, en la que, más en concreto, hablaremos del propio pensamiento del P. Ramírez.

2. EL BUEN TONO ORTEGUIANO, O LA MONOTONÍA DE UN PROCEDIMIENTO

Lo que la obra de Ortega y Gasset haya podido dar de sí determina, condiciona y limita el comportamiento intelectual de sus seguidores. Para convencernos de ello basta observar, en líneas generales, el procedimiento usado por éstos al replicar a los objetantes del maestro.

Este procedimiento —del que precisamente nos proponemos

pigar aquí y allá esta palabra destemplada, aquella frase de gusto más que discutible, o esta cita mal hecha, fragmentada... Así —dice Marías—:

«Podría seguir citando, justamente, hasta 153 páginas; pero los lectores tienen derecho a que no lo haga» ... «Cualquier semejanza entre los párrafos del P. Oromí y un enunciado inteligible es pura coincidencia.» «Sólo quiero hacer constar que me parece incorrecto utilizar como parapeto un hábito venerable, si lo hay, y protegerse las mejillas con el Código del Derecho Canónico...», etc.

Todo esto, por parte de Marías, será sinapismo, desdén y, si él lo prefiere, una forma de desdén «aristocrático» o superfirólítico, con su buena dosis de derretimiento tan peculiar en cierta clase de polemizantes orteguianos..., pero la crítica propiamente intelectual ha quedado intacta. Se ha eludido, se ha camuflado. No vemos ninguna confrontación ideológica o espiritual... Y el caso del P. Oromí es bastante significativo. Años atrás había publicado un buen libro, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*¹, que obtuvo reseñas extraordinariamente laudatorias de parte de aquellos que más bien, según su costumbre, debían guardar silencio. Confiesa el P. Oromí en su libro *Agonías intelectuales*² que no comprendía entonces cómo una exposición imparcial del pensamiento filosófico de Unamuno no bastaba para que todo el mundo descubriera los errores filosófico-teológicos de sus posiciones. Hasta que comprendió plenamente que detrás del pensamiento filosófico de Unamuno había una realidad vital con la que su obra no se enfrentaba, porque escrita en un ambiente de Universidad eclesiástica romana no respondía a las necesidades vitales del momento español. Pero no queremos alejarnos demasiado del tema que nos ocupa. Cuando el P. Oromí escribió *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno* merecía los más grandes elogios como intelectual. Diez años después se le rechaza en bloque, porque «cualquier semejanza —como escribe Marías— entre los párrafos del P. Oromí y un enunciado inteligible es pura coincidencia». No dudamos que el castellano de Marías pueda en ocasiones resultar más atildado que el usado por el P. Oromí en su libro sobre Ortega. Pero también hay otras cosas más importantes que merecen, y aun deben, pulirse.

Los efectos de este procedimiento crítico hemos llegado a sen-

¹ Madrid, 1943.

² Madrid, 1957, p. 10.

Mas el compendio mejor de lo que estamos diciendo puede encontrarse en el libro de Julián Marías, *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*. En él Marías, sintiéndose ofendido por unos libros nada despreciables acerca de Ortega, debidos al P. J. Iriarte, S. J., y a otros jesuitas, consideró que se trataba de un intolerable ataque al prestigio de don José, y con un brío y un convencimiento que en *Punta Europa* se ha llegado a calificar de ejemplares, a pesar de señalarse también el elemental reparo que el contenido de sus páginas inspira, arremetió contra los impugnadores de Ortega en una obra muchísimo más agria y violenta que todas las que la provocaron. En todo caso, con su pasión por Ortega no puede rivalizar la que sienten, por ejemplo, hacia Menéndez Pelayo ninguno de sus más entusiastas devotos. Reléase ese libro de Marías con detenimiento y dígasenos si no está escrito para la galería.

Como colofón de lo que llevamos dicho merecería la pena transcribir íntegra ahora la crítica de que ha sido objeto el libro del P. Ramírez en *Religión y Cultura*. Es verdaderamente lamentable que una revista religiosa de tan probado prestigio, de espíritu tan abierto y ponderado haya sido sorprendida en su buena fe y se haya prestado a tales menesteres.

El estilo, el tono, no se distingue del de las anteriores críticas que hemos referido. El mismo modo de rehusar confrontaciones de ideas, el mismo acento desdeñoso, el mismo procedimiento de seleccionar con tenacillas palabras y frases sueltas. El mismo *tempo* apresurado con ánimo de pasar muy pronto sobre ascuas o de llegar cuanto antes al final, claro está, de lo que se quiere decir y, sobre todo, un afán por mostrar el libro bajo una luz que no le va.

Las palabras con que termina la crítica son las siguientes: «Así podrían cotejarse más textos. Pero basten estas anotaciones breves». Tan breves que el comentarista cita sólo cuatro textos de Ortega, y el P. Ramírez habrá citado en su libro unos cuatro mil. Las palabras paternas con que empieza son éstas:

«El tema no es acaso de los más habituales en su autor, teólogo más conocido por sus estudios sobre el pensamiento medieval que por su atención a la filosofía moderna. Algunos caracteres del libro pueden también interesar sin duda. Se esperaría quizá que se refiriese en él a autores, fuentes del pensamiento orteguiano, o a pensadores que con él tengan alguna próxima relación. Pues bien, las únicas abreviaturas que usa para las referencias más frecuentes hacen pensar en textos de relación más bien lejana con la filosofía del autor comentado».

mente con la obra de Nietzsche, intentando demostrar cómo su hermana Isabel, convertida en única heredera y directora del archivo nietzscheano de Weimar, manejando a su antojo los escritos llegó a desvirtuar el pensamiento filosófico de su hermano. Basta con leer los trabajos de Gaos y Nicol para darnos cuenta de los saltos bruscos del pensamiento de Ortega, que pasaba a veces de una postura filosófica a la que le era opuesta, insistiendo con soberano énfasis en la expresión de cada idea nueva como si ésta fuera la principal, la decisiva, la radical, la única valedera.

Pero dejando a un lado estas anotaciones, tampoco creemos que el criterio del comentarista sea justo. Con los pasajes que transcribe quiere mostrarnos algo así como un Ortega que reconoce y afirma la trascendencia metafísica. Pero esta trascendencia no es un aditamento, como si dijéramos vida más trascendencia, sino que implica desde el principio una totalidad. Siempre que no se cuente con lo que toda ella supone, hay que desmontar todo lo que ya se ha construido ignorándola. Esta es su naturaleza. Por ello se ha insistido con razón en que había de desarticular en gran parte la sistemática orteguiana, cuando se quiere utilizar sus aportaciones parciales para una analítica de la vida humana que suponga lo trascendente y con mucha más razón lo cristiano. Las esporádicas alusiones religiosas de Ortega más bien dan la impresión de querer mantener en torno a su figura una expectación dramática o curiosa. Conociendo el ambiente español y los resortes de Ortega, no hay que ser muy lince para pensar de esta manera. Ciertamente, es una marcha atrás en relación con la intemperancia de otros tiempos. Pero tanto en una interpretación como en la otra no guarda suficiente proporción como réplica a su pasado. Nada hay en él que suene a arrepentimiento, a rectificación, a regeneración. Se trata de un hermetismo religioso más bien inalterado, con ciertos matices exigidos hoy a casi todo aquel que quiera navegar decorosamente por el campo de la cultura. Recuérdense sobre el particular las reflexiones del último Baroja en sus *Memorias*.

Otra cosa sería indagar lo que hay detrás de las palabras «soledad», «desesperación», «naufragio», que angustiosamente se reiteran en sus últimos escritos. Pero de seguir ese camino, positivamente los primeros sorprendidos serían los mismos orteguianos.

Se le critica también al P. Ramírez —y ésta es una crítica que leemos muy a menudo— no seguir un orden cronológico en las citas de Ortega y no intentar comprender su filosofía desde dentro, poniéndose en su perspectiva. Esta objeción ya la tenía pre-

nidad, el «maestro común», o que ha hecho la reforma radical de la filosofía, etc.

Un lenguaje posiblemente explica al otro. El origen de aquellas frases tan contundentes y robustas ha de verse en estas exageraciones.

Por un lado, oímos que para hablar de Ortega no basta ser comprensivo. Es necesario, además, hacer un esfuerzo para comprenderlo desde dentro, desde su perspectiva, desde su rigurosa cronología... Por otro lado, vemos también que son muchos los que se resisten a comulgar con piedra de molino, los que no están dispuestos a soportar la forma tan insultante con que Ortega desdeña; los que no toleran el panatismo, los que se niegan a que se les quiera imponer un dictador en filosofía, el cual de antemano no aceptaría diálogo ni crítica. Las voces que se han querido hacer oír en el medio no han podido consolidarse hasta el presente. Olvidan tal vez que ser objetivo no quiere decir inhibición o neutralidad o están demasiado cerca sentimentalmente del magisterio orteguiano sin la distancia necesaria para ver los horizontes claros.

Tal como estaban planteadas las cosas en España en 1958, parecía difícil, muy difícil, otro lenguaje. Es preciso que rueda aún más el tiempo para que todo vaya quedando en su justo punto. Que de Ortega se haya querido forjar un ídolo no parece hoy sorprender tanto como querer hacer de él un símbolo, y un símbolo de algo que excede el campo de lo propiamente intelectual. Quien no lo haya visto así dudamos que haya comprendido el panorama intelectual español de los últimos años. Ortega, verdadero *tutti fruti*, tiene citas para todos los gustos. Prepara un asedio a don Juan y condimenta al mismo tiempo un *bocato di cardinale*. No es extraño, pues, que cuando se atente contra el ídolo se quiera coger la cita más a mano. Y comprendemos, por varias razones, que existen muchos intereses creados en torno al orteguismo, convertido hoy por paradoja antiperspectivista en uno de los grupos más cerrados que pudiéramos imaginar en nuestro país. Hay muchos prestigios, muchas reputaciones levantadas a su sombra, y es explicable que cuando no se puede responder con argumentos se intente hacer callar a los inconformistas con el procedimiento que ya conocemos.

Pero es un hecho indudable que en casos como los citados se salta sobre la crítica intelectual.

El libro escrito por el P. Ramírez, por muchos flancos descubiertos que ofreciere a la crítica, de ningún modo podía ser des-

En esta obra se refleja admirablemente la virtud peculiar de Ortega como pensador, así como su modo *sui generis* de filosofar, que tanto contrasta con el habitual en otros medios, sobre todo en los más académicos. Tiene singular valor que también Gaos insista en esta distinción, que a su juicio entraña en Ortega mucho de deficiencia. Con este comentario —y el autor tiene pruebas del agradecimiento complacido de Gaos—, al par que dimos a conocer en su día en nuestra patria esta obra prácticamente ignorada, se trataba de rendir un justo reconocimiento al indiscutible, aunque tantas veces desafortadamente halagado, talento de Ortega. Incluido ahora en este lugar, sirve de nexo lógico en la línea que hemos seguido, y también, de manera indirecta, de introducción al modo de filosofar del P. Ramírez.

Resulta extraordinariamente raro que las revistas y publicaciones españolas no se hayan debidamente ocupado de esta obra, que con la del P. Ramírez son, sin ningún género de duda, de las más sobresalientes —y, en cierto modo, complementarias— que se han escrito sobre la filosofía de Ortega. Extraordinariamente raro es también el silencio en torno al libro *Historicismo y existencialismo*, de Eduardo Nicol, otro filósofo español exiliado, que apareció igualmente en México, en 1950, con un extenso capítulo dedicado a Ortega, en el que la honestidad intelectual de éste es tratada de manera insólita. Es, posiblemente, de lo más duro que sobre él jamás se haya escrito. Gaos, en la obra que nos ocupa, dedica a *Historicismo y existencialismo* cerca de setenta páginas, entre otras cosas, para decir, en el fondo, que lo más firme del pensamiento de Nicol y, en especial, lo más fundamentado de su crítica a Ortega, está directamente inspirado en sus propios escritos aparecidos con anterioridad a *Historicismo y existencialismo* en revistas mexicanas o bien expuestos en sus cursos académicos.

Como el libro de Gaos es relativamente desconocido del público español, intentaremos a continuación hacer, más que una crítica o comentario, una exposición más bien amplia. Y lo hacemos así, sobre todo, por una razón poderosa, ya que, sin proponérselo, porque es muy ajeno a ello, Gaos, con su indiscutible autoridad en este terreno, viene a traer serenidad y a poner mu-

tenso comentario, el más denso, interesante y polémico del libro; sobre la célebre obra de Américo Castro; siete trabajos sobre el pensamiento iberoamericano en general y otros ensayos, entre los que sobresale uno sobre *Los escritores místicos españoles...*

Letras de la Universidad de Madrid, Gaos, que entonces tenía de su maestro la misma idea que expuso más tarde en público con motivo de su muerte, trató de «salvarlo» haciendo valer lo que, aun a pesar suyo, Ortega fue realmente; «salvarle» por la única vía por la que divisaba salida, la de «potenciar» lo natural del maestro frente a lo adventicio en él. Naturalmente, el maestro que supo de la exposición del discípulo torció el gesto y no le hizo gracia. Pero ante la insistencia tan firme como respetuosa del discípulo, se quedó pensativo y —son palabras de Gaos— «concluyó afectuoso». Había debido intuir que el discípulo intentaba la salvación de sí mismo intentando la salvación de la enorme circunstancia que era para él el maestro (p. 84).

Han pasado los años, desde aquel acto de 1935, y ahora nos confiesa Gaos que ha encontrado la idea que comenzó a forjarse de su maestro desde que empezó a ser discípulo, confirmada con anticipación de años por tan perspicaz conocedor de hombres como Alfonso Reyes (*Simpatías y diferencias, Apuntes sobre José Ortega y Gasset...*); idea expuesta en aquella conferencia de 1935 y repetida en este libro que comentamos (p. 84).

En su intento de «salvar» la obra de Ortega, Gaos reconoce abiertamente al final de su capítulo «salvación de Ortega», que el hecho de que éste hubiera creído en la superioridad de la forma de filosofar que le era extraña no le impidió filosofar con superioridad en la forma que le era propia, es decir, en la de los grandes filósofos culturalistas, vitales o artísticos. De él quedará —dice Gaos— en la historia de la cultura no sólo hispánica, sino universal, no lo que hubiera querido hacer y ser, sino lo que en realidad hizo y fue en todo caso y lo que quizá haya hecho y sido, además. Lo frustráneo debe contar en la biografía del hombre, pero no cuenta en la historia. En ésta sólo cuenta lo logrado en plenitud. Y de la plenitud del logro de lo propio de Ortega nadie ha dudado, tampoco él. Por eso es consolador imaginarlo entre sus pares —que son también los diferentes— compartiendo con ellos el éliseo contento de haber llegado a ser lo que era. Y en esto, por qué no decirlo si es de justicia, se aproxima Gaos, al parecer del P. J. Iriarte, S. J., pongamos por ejemplo, que catalogó del mismo modo a Ortega en el primer libro que le dedicó, mucho más que al parecer de algunos orteguianos exaltados que todos conocemos.

El mérito de Gaos, en su afán de situar a Ortega en el lugar que en justicia le corresponde en la historia de la cultura, es el de precisar y puntualizar con brillantez y agudeza su encu-

y de escribir que puede generalizarse en el tipo de escritores y de pensadores a que pertenece Ortega. Por eso, dice Gaos, que las palabras introductorias de su artículo *Leyendo Le Petit Pierre, de Anatole France*, pudieran haber sido introductorias de otros muchos ensayos, artículos, «folletones» de Ortega. Bastaría cambiar unas pocas: «un libro» por «un hombre», o «un cuadro», o «un paisaje», o «un error»..., o «un dolor»; «cerrado» y «leído» por «visto», «conocido»...; «lector» por «espectador»... «Y no se necesita, por tanto, excesiva suspicacia para reconocer en el paisaje una justificación de la forma corriente de proceder del propio autor» (p. 74).

Narra graciosamente Gaos la gestación de un artículo escrito por Ortega —un artículo que le pidió el cuerpo— después de haber presenciado una corrida; y lo narra para explicar su mecanismo intelectual, su idea capital de que el hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. En aquella ocasión había sido el espectáculo de la corrida. En otras, los espectáculos fueron una dama que ante él iba en el tranvía, tres cuadros dedicados al tema del vino, Debussy, un embriagado de esencias, el paisaje de Madrid a Asturias, España invertebrada, la rebelión de las masas... (p. 75). En suma, se trata de un pensamiento circunstancial, de pensar «según» las circunstancias, ya lo uno, ya lo otro, pero no sobre el mismo «objeto», sino sobre los objetos de distintas circunstancias» (p. 76). No se extraña, pues, Gaos, de que Ortega temiera siempre que sus libros filosóficos definitivos se encontrasen poco filosóficos (p. 78). Pero no pronunciemos tan de una vez la palabra «filosofía» y prosigamos con el encuadramiento dieciochesco que hace Gaos de Ortega.

A Gaos el tipo de filósofo que le parece Ortega se encuentra entre los del siglo XVIII. Incluso entre los «pensadores» españoles del mismo siglo XVIII ve uno cuya comparación con él pudiera ser la más apta para puntualizar el puesto probable que Ortega ocupará en la historia de la cultura hispánica y de la filosofía universal. Es el P. Feijoo. Así, Gaos se atreve a llamar a Ortega «el Feijoo de nuestro siglo». Naturalmente, es un parangón hecho con las salvedades de rigor. La obra de Ortega es, en conjunto, un Teatro crítico universal o colección de «ensayos», en vez de «discursos» como los de Feijoo, pero versantes, al igual que los del benedictino, sobre todo género de materias. Y esta universal versación tiene en ambos autores el mismo origen, la misma finalidad: contribuir a poner remedio a la decadencia nacional, elevando a la nación al nivel actual de la cultura europea, mediante la presentación de los grandes temas de actualidad en esta cultura, el examen de las principales cuestiones planteadas a la vida internacional contemporánea, la crítica de las deficien-

fin de que aprecie por sí mismo hasta qué punto viene por anticipado a coincidir con Nicol.

Ya Gaos en el prólogo (p. 6) indica que «habiendo profesado en cátedra, o emitido en la conversación, o apuntado simplemente en alguna publicación alguna cosa, se encuentra al cabo de más o menos tiempo con la misma o análoga desarrollada en publicación ajena, y por tanto en peligro de ser tenido por plagario si llega a publicar la cosa y el desarrollo propio de ella». «La apropiación de las ideas del maestro por los discípulos —escribe— es función normal de la historia de la filosofía. Pero pasar por plagario de lo propio no me gustaría» (p. 6).

La exposición que con antelación a Nicol hizo Gaos de la evolución ideológica de Ortega y de las influencias recibidas tiene, por un lado, antecedentes relativamente remotos, y, por el otro, disminuye en buena medida el valor de la aportación crítica de Nicol. Ya el P. Iriarte citaba en su primer libro sobre Ortega las siguientes palabras de Gaos: «Ortega, a lo sumo, no ha llegado más que a un resultado *coincidente* con el de la filosofía extranjera»¹. Por ello ahora, al comentar el trabajo de Nicol sobre Ortega, a pesar de algunos reparos críticos, se muestra, salvando sus antelaciones, de acuerdo con él en sus líneas generales, confesando, además, que no discrepa preponderantemente del resto.

La evolución de Ortega —resume Gaos con el tono indulgente que se respira en este libro— da la impresión de una evolución, sí, pero en sus grandes líneas, rigurosa y acorde con la de la filosofía de los últimos tiempos. Y hasta el ir de un polo al opuesto le da la impresión de una dialéctica vivida, de un pasar de una posición a la opuesta por *vivir* la limitación de cada una (p. 238). Ha de señalarse, además, que a las diferentes etapas de Ortega descritas por Nicol bajo las respectivas influencias de Nietzsche, Bergson, Dilthey, Heidegger, añade decididamente el nombre de Max Scheler, omitido por aquél (p. 235).

Después de todo lo hasta aquí afirmado, el sentido de lo que nos viene a decir Gaos es que si la filosofía de cada filósofo no tuviese más valor de verdad que el de ser la expresión de su visión personal del mundo, ni más valor de comunicación que el de ser caso superlativo del «cambio de ideas» con que los hombres mutuamente enriquecen las suyas propias, su propia visión

¹ IRIARTE, J., S. J.: *Ortega y Gasset, su persona y su doctrina*, Madrid, 1942, p. 278.

es personal o impersonal, si existe o no en la realidad, si no es más que una ficción kantiana de nuestra mente, o una virtud cósmica silente des-parramada por todo el Universo. Tampoco sabemos si nuestra alma, en caso de tenerla, es espiritual, o es el producto de una evolución que, de pronto, dio un salto brusco y arrancó la razón de la materia, como la chispa de un pedernal. Tampoco sabemos si esa alma es inmortal, o si estará destinada a disolverse junto con el soporte de su cuerpo. Ni menos si nuestro «yo» vital intransferible está llamado a un destino eterno, conquistado por una vida ajustada a la norma objetiva de la moralidad. O mejor dicho, hemos podido leer que esa bienaventuranza eterna de que habla el cristianismo no es más que un delicioso cuadrado redondo, y que una vida que deje de ser movimiento, drama, lucha interior, problematización, ni siquiera puede llamarse vida». «¿Qué puedo yo decir ahora del mundo, de mí mismo, de mi alma, del conocimiento, de la moralidad, del ser..., de Dios; es decir, de los grandes temas clásicos de toda verdadera filosofía?»¹.

Ortega —insiste Gaos— no debía tener el temor de que sus libros filosóficos definitivos se encontrasen poco filosóficos por poco metafísicos, en el sentido de la falta de los temas propiamente metafísicos, sino por poco ontológicos. *Dios a la vista*, comenta Gaos. Sí, pero nada más que a la vista. En este punto se explaya Gaos en lo más trascendental de su propio pensamiento, a juzgar por lo que de paso dice y que nosotros no podemos aquilatar bien desconociendo los interesantes artículos que menciona. Nos saldríamos también de nuestro tema. Pero podemos sacar en limpio que la metafísica —según Gaos—, en el sentido de los temas del más allá como los clásicos de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, es, a pesar de toda la alharaca de «restauración de la metafísica» en nuestro siglo, el gran fracaso filosófico de éste, si no el definitivo de la metafísica misma. La ontología es, en cambio, aquello en que se han quedado los filósofos de nuestro siglo, como se dice para excluir a los puros representantes de una tradición, tanto los que han intentado, o parecen haber intentado, una metafísica nueva, como los que desde un principio renunciaron a toda especulación metafísica. En suma —añade—, que la metafísica no se lleva, pero la ontología sí. Ortega pudo siempre, pues, alinearse con los segundos de los filósofos de nuestro siglo; tranquilamente, por lo que se acaba de decir; y a gusto, por convenir perfectamente la posición a una

¹ FRAILE, G., O. P.: *El P. Ramírez escribe sobre Ortega*, «Salmanticensis», 5 (1958), p. 233.

La exposición de estas interpretaciones de Gaos, a nuestro juicio, basta para que nos hagamos cargo de lo más esencial de su puntualización sobre la significación intelectual de Ortega, a la que, sin la más leve sombra de aviesa intención, quiere «salvar» desde un estricto punto de vista filosófico. Este podrá ser discutible en algunos aspectos, inclusive fundamentales, pero, por su tono y madurez, suscitará la estimación de los espíritus cultivados de la España de hoy.

Como visión global de su maestro, Gaos distingue, si no por las formas, por los contenidos, dos Ortegas: «el de las mocedades y de la primera etapa de la plenitud, una veintena de años; y el de la segunda etapa de la plenitud y de la expatriación, una treintena de años. El primero es un Ortega predominantemente gozoso y optimista. El segundo, un Ortega predominantemente inquieto y hasta atemorizado; en todo caso, indignado, amargado; y si no definitivamente, pesimista, tan dubitativo acerca del futuro que pasa de creer en la profecía histórica a tener la vida por imprevisible» (p. 94).

Es interesante hacer constar que Gaos, después de analizar la posición de Ortega en la filosofía, que es fundamentalmente lo que le interesa, analiza también su posición en la política. Política que expone desde dos vertientes: una eminentemente política, con minúscula, que no nos incumbe analizar aquí y sobre la que es preferible correr un velo, y otra Política, con mayúscula, en la que debemos resaltar su afirmación del carácter eminentemente político del pensamiento de Ortega, porque su filosofía de salvación de las circunstancias españolas era, incluso, una filosofía singularmente propinqua a la política. La conciliación de la teoría filosófica y la práctica política fue desde entonces siempre posible y efectuada. «La vida española —escribe Ortega— nos obliga, queramos o no, a la acción política.» Pero así unidos, la profesión filosófica y los deberes del patriotismo, puntualiza Gaos, toda la gravedad de éstos iba a pesar sobre el ejercicio de aquélla (p. 82).

Hay, sin embargo, algunos puntos importantes de Ortega que quedan intactos en este trabajo de Gaos, preponderantemente filosófico; puntos en apariencia secundarios desde el ángulo de la filosofía pura y que, sin embargo, han ejercido una gran influencia, no siempre beneficiosa, en la vida social y espiritual de nues-

con lo que nos escama un tanto, pues es sospechoso tanto desahogo verdaderamente encrespado. Pero ciertamente intenta encarar la cuestión al fin con esta obra, animoso de coger el toro por los cuernos.

Fue una verdadera lástima que este libro, por los temas tratados en él, quedase en buena medida incompleto y se publicase una vez editado el del P. Ramírez. Más de lamentar es todavía, como ha escrito el P. Fraile, que no hubiese sido posible la confrontación personal entre estas dos inteligencias tan proceres, si bien de signo tan distinto. Mas no tiene sentido lamentarnos ahora de ello. Quienes pidieron siempre a Ortega que formulase su pensamiento en un lenguaje inequívocamente filosófico y que fuese fiel a su propósito principal —constantemente pronunciado, de figurar como filósofo y entre los más grandes—, obtuvieron con la publicación póstuma de *La idea de principio en Leibniz* la respuesta que tendía a satisfacer aquellas exigencias.

Resulta innecesario añadir que por ello es su obra filosófica más comprometedora y también la que da su verdadera talla en este intento de perfilar definitivamente sus ideas básicas. Precisamente, por los imponderables de la rigurosidad que él tanto elogiaba y tan a cuentagotas nos ofrecía en esta clase de estudios. El P. Ramírez es de este mismo parecer, cuando escribe:

«La principal obra filosófica de Ortega es *La idea de principio de Leibniz*, que dejó inconclusa al morir, y que ha sido publicada después de su muerte; pero también la que más le compromete. Anteriormente, y en vida, se había entretenido casi exclusivamente con asuntos circunstanciales y de escasa envergadura filosófica»¹.

Con *La idea de principio en Leibniz* y con la crítica del P. Ramírez sobre su filosofía tenemos, al fin, un Ortega más definido, que ya no nos hace dudar tanto entre sus ideas y el centelleante arabesco de sus metáforas; entre el cincel de su prosa y el escuetamente filosófico. Un Ortega marcado por un lenguaje que quiere ser decididamente técnico y exacto con las virtudes más habituales entre quienes cultivan esta disciplina. Tiene razón el P. Fraile cuando sostiene que la filosofía de Ortega, burilada con trazos firmes y sobrios, despojada de arrequives literarios, es como, en definitiva, habrá de entrar en las futuras historias de la filosofía. Otra cuestión distinta es la del orteguismo imperante

¹ Vid. su reseña del libro *Ortega, filósofo mondain*, en «La Ciencia Tomista», 90 (1963), pp. 193-194.

una especie de *deus ex machina* y no un hecho que impone la misma vida y la experiencia. Si el intelecto no capta —pregunta el P. Ramírez—, ¿por qué habla Ortega de ello y lo impugna tan acremente? ¿Por qué atribuye a Aristóteles y a los escolásticos un sensualismo absoluto cuando es de sobra conocido el axioma: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, praeter ipsum intellectum*. Intelecto que percibe —ésta es su especialidad— al primer contacto con el material bruto que le ofrecen los sentidos, lo mismo que cada sentido percibe lo suyo a la vez que los demás. La sensación —el conocimiento sensitivo— es ciertamente causa y principio de nuestro conocimiento intelectual natural, pero no total ni principal, sino meramente secundario o instrumental al servicio del intelecto, que es su verdadero principio. Se detiene el P. Ramírez sobre el particular explicando cómo el sentido no es causa perfecta y total del conocimiento intelectual —humano—, sino más bien el que le presenta de algún modo y en cierta manera sus materiales¹. Pero Ortega niega rotundamente toda abstracción, sin la cual no hay manera de llegar al término de la inducción, que es el verdadero universal metafísico. Es omisión sustancial suya al referirse al método aristotélico-escolástico para cazar definiciones, no advertir que éste no es el puramente inductivo o por semejanzas, sino principalmente el deductivo o por divisiones. Tampoco ha sabido apreciar el valor de la analogía, ni la distinción fundamental entre la analogía empírica de las ciencias de observación y la analogía metafísica de la filosofía propiamente dicha. Le resulta completamente inocuo al P. Ramírez la afirmación de Ortega de que no se da el ente de la metafísica tradicional o que no lo percibimos porque no le podemos imaginar. Pura petición de principios —explica—, porque eso presupone que el hombre no tiene más que fantasía. Los mismos escolásticos han admitido siempre que el ente como tal no era imaginable, pero añadiendo que la verdadera idea es cosa muy distinta de la imagen sensible de la fantasía. Por ello concluye el P. Ramírez que, al negar la analogía metafísica del ser, cerró Ortega todo camino filosófico a una Teodicea. Con la sola fantasía y con la negación de los primeros principios, entre ellos el de razón suficiente y el de causalidad, no hay modo via-

¹ Cualquier conocedor de la obra del P. Ramírez podrá imaginarse lo fácil que le hubiese resultado adornar este trabajo con numerosas y extensas citas de otros trabajos suyos, en los que se ha ocupado profunda y ampliamente de los temas que Ortega critica en *La idea de principio de Leibniz*.

especial por el modo con que intentó vincularse a su obra un conocido grupo de escritores católicos— hasta prefiguró con antelación, a lo que después se ha advertido en muchos sitios, un fenómeno similar al que abiertamente ha ido tomando cuerpo en los años que siguieron al último Concilio.

En una de las cartas que en aquel entonces recibimos del P. Ramírez habla con plena conciencia del problema, de la necesidad de sacar a la superficie la sustancia insana, escondida inclusive en el interior de algunos medios religiosos que se creían inmunes. Creemos que consiguió entonces lo que se propuso, aunque es ahora, años después de aquellas polémicas, cuando se ha visto con más claridad la gravedad del problema, mucho más profundo de lo que en aquellos años se sospechaba.

En cualquier caso, y con toda seguridad, puede afirmarse que en lo que va de siglo, dentro de las letras hispanas, al discutirse un libro, nunca se había llegado a los extremos conocidos con motivo de la obra dedicada por el P. Ramírez a la filosofía de Ortega. Inclusive, pocas veces se había oído de labios de personas católicas juicios tan injustos y faltos de caridad. Algunos hasta confesaron públicamente su voluntad de no leerlo. La técnica seguida en la campaña montada en torno a este libro debe constituir motivo de meditación para todo aquel que se interese por nuestras luchas intelectuales. Ella, de por sí, exigiría un estudio aparte por si ya fuera poco lo que se ha escrito sobre el resto.

Por lo general, sus adversarios parecieron estar de acuerdo en señalar el gran prestigio del P. Ramírez. Sin embargo, no acertamos a explicarnos cómo, y no se sabe por qué misteriosas razones, este prestigiado sabio, cuyos méritos son reconocidos por maestros y discípulos, dentro y fuera de España, de pronto, al escribir su libro sobre Ortega, descendió súbitamente de categoría pasando a polarizar los mayores improperios que ha podido oír un hombre de ciencia, a pesar de ser no sólo un dechado de probidad científica, sino también de virtudes morales y religiosas.

Los libros dedicados por el P. Ramírez a la filosofía de Ortega y a sus epígonos han resultado, por muchos motivos, trascendentales. Contribuyeron, sobre todo, a aclarar las posiciones ideológicas de un momento intelectual español, donde tan amorfamente desdibujados se ven contornos y distornos. Sorprendió, sin embargo, en la avalancha crítica que, con ejemplar puntualidad, rápida y hasta violentamente, como obedeciendo desde lo más hondo a una llamada desesperada, se lanzó sobre su libro,

serl o, siquiera, el de Bergson, todavía se comprendería, pese a que la actitud de la Iglesia con el mismo Bergson y con algunos de sus discípulos católicos es bastante clara. Podría comprenderse porque al menos a Bergson, a su modo, le preocupó el fenómeno religioso, en especial el místico. ¡Pero si Ortega está mucho más cerca de sus maestros Goethe, Renan, Nietzsche, incluso de Voltaire, Diderot, Anatole France..., que del catolicismo!

Por todo ello, intentaremos una explicación, tan expuesta como sincera, del llamado orteguismo católico, sin que esté en nuestro ánimo herir a nadie, ya que de encontrar, creásenos, otra interpretación mejor, renunciaríamos a ella.

A nuestro juicio, el llamado orteguismo católico es un problema de reflejos, que sólo resulta explicable si nos alejamos —more orteguiano— de las ideas y de los principios en sí, y nos atenemos pura y exclusivamente a las circunstancias y situaciones, en este caso, a las concretísimas de nuestro mundo intelectual español con sus abundantes virtudes y posibilidades y también con sus muchos defectos y limitaciones. No se plantea tanto una cuestión de principios como de sensibilidad. A través de este angulo de miras, por otra parte, tan orteguiano, comprenderemos mejor al orteguismo católico, que no es ni más ni menos que un modo de situarse, una manera de tomar posición en la lucha intelectual española, porque, gracias a Dios, desde tiempos que van ya para inmemoriales, el pensamiento intelectual español, a diferencia de lo que sucede en otros países, ha estado en lucha. Precisamente es esto lo que hace del caso español un «hecho extraordinario», empleando la expresión de A. Parker en sus «raíces del dilema español»¹.

En esta polémica, quienes son orteguianos y católicos reaccionan muchas veces con razón contra ciertos abusos, exageraciones, hermetismo, estrecheces de miras en extremo toscas, que algunos católicos compatriotas suyos adoptan frente al pensamiento heterodoxo. Pero dicha reacción de los católicos orteguianos, a veces justificada, ¿no es acaso también otras muchas un pretexto para no adoptar la posición que en su patria adoptan los católicos desde muchísimos años atrás? ¿No es un afán disimulado para que no se les confunda con sus hermanos, los demás católicos, que si bien son sus hermanos no son como ellos, puesto que, a sus ojos, constituyen una casta aparte? Para éstos son casi todas

¹ PARKER, A. A.: *Las raíces del dilema español*. Punta Europa, número 11, noviembre de 1956.

su visión del alma de España que, con sumo desdén, solía caracterizar de provinciana, con una religiosidad de radio corto, cerril, de traza pueblerina, plagada de protuberancias, de lacras y de rémoras exclusivamente españolas. ¡Pobres compatriotas de San Juan de la Cruz, de San Ignacio, de Santo Domingo, de San Francisco Javier, de Cisneros, de Calderón, de tantos teólogos cimeros...! ¡A qué extremos hemos llegado! Mas es a las palabras de Ortega, que el orteguismo católico cita con delectación morosa en su carta colectiva, a lo que llegan a llamar programa. Un programa trazado por Ortega, que no era católico, según confesó varias veces en público y por escrito; que no sentía, como salta a la vista, ninguna estimación por el catolicismo español; que conocía poco y mal la entraña del catolicismo y que tenía una peregrina idea de lo que es la teología católica.

Todo un programa que trata de distinguir o de dividir —que de todo tiene— a los católicos españoles en dos clases diferentes: unos —según dice—, de deseo, nucleares y entusiastas, y otros —de hecho—, apáticos y del montón. Esto, que, como muy bien ha observado el P. Ramírez¹, sería añorar un catolicismo tan pueblerino y aldeano como el que está ridiculizando, porque tan pueblerino o más es ocuparse en dictaminar que Fulano es un católico nuclear y entusiasta o apático anquilosado, como decir que Zutano es de derecha o de izquierda; este afán de división, dentro de nuestra religión, con desestima del catolicismo español, es la base misma del llamado orteguismo católico. Prueba de ello es que, en pleno, con su carta colectiva, se identifica con ese núcleo de católicos tan entusiastas como desdeñosos que precisamente descubre Ortega. Núcleo del que expresamente dicen formar parte como católicos, intelectuales españoles y discípulos de Ortega.

La endeblez del orteguismo católico se vio desde un principio, no por mérito de la crítica a su carta, que no ofrecía ninguna dificultad, sino porque se puso al descubierto su actitud. ¿Qué significa cualquier torpeza de algunos católicos españoles, al lado de tanta cerrazón sistemática y del fanatismo exclusivista de quienes les combaten; al lado, sobre todo, del sufrimiento de la Iglesia, precisamente por la campaña de que ha sido víctima por intelectuales como Ortega? ¿Por qué se desprecia a los católicos corrientes españoles y se prefiere a sus críticos? ¿Cuáles son las razones de esta preferencia? Para un buen psicólogo el

¹ *¿Un orteguismo católico?*, p. 158.

saben, como en esta ocasión el P. Ramírez, quiénes están en su sitio y quiénes no. En cambio, en el orteguismo católico se difuminan ambiguamente los clásicos contornos del pensamiento tradicional católico y español, de tal modo que ya casi no se distingue el oro del oropel.

Teniendo en cuenta esta caracterización del orteguismo católico, no nos sorprendamos de los interrogantes del libro del P. Ramírez: *¿Un orteguismo católico?* Y a Dios gracias que un filósofo y teólogo de su altura se planteó en serio este problema, apuntalando y fijando sus puntos esenciales. De no habérselo planteado, tendríamos música católico-orteguina para unos cuantos años. Además, es un modelo de hermenéutica su refutación minuciosa de los textos críticos a su obra de Laín, Aranguren y *Religión y Cultura*.

Sin embargo, se le ha llegado a decir, a propósito de su obra sobre Ortega, que ha hecho una crítica malévola, para lo cual, tendenciosamente, se han espigado en el libro todas las palabras que fuera de su contexto pudiera desacreditarle ante «todo lector de voluntad benigna». Se ha querido forjar la imagen de un P. Ramírez que no sólo va contra toda benevolencia, sino también contra la más «elemental justicia y aun contra el decoro» que una polémica filosófica y teológica tan estrictamente exige. Así se ha calificado a su libro de «alegato» y a él se le ha querido reducir, por fas o por nefas, a la categoría de un «hondero pétreo». Laín, como le dice el P. Ramírez en el cap. XIV de *¿Un orteguismo católico?*, el más polémico de este libro, se ha imaginado pedradas en donde no había más que serena honradez y sinceridad científica.

Eso no se le dice a un autor —viene a replicar el P. Ramírez—, que «en lugar de buscar incongruencias y contradicciones en la obra orteguiana —a pesar de prestarse a ello— se ha esforzado por concordarlo consigo mismo, siempre que ello era factible, reconociendo con frecuencia una lógica implacable y su sinceridad en expresar paladinamente las consecuencias de sus principios»¹.

Digamos todavía algo de este afán, tan manifiesto en los contradictores del P. Ramírez, de quererle catalogar en el *genus irritabile*. Esta obsesión de enumerar sus recias palabras con la coletilla *et sic de ceteris*, que desdichan de una obra seria sobre temas filosóficos y teológicos, no es más que una de tantas argu-

¹ *¿Un orteguismo católico?*, p. 199.

tírselo. ¡Como si no fuese muchísimo más violenta y ofensiva la prosa represada de una ira mal disimulada y sobre todo injusta! ¡Como si no fuese de peor especie el improprio tecnicismo, con premeditación y alevosía! Para desentrañar uno de esos vocablos recios del P. Ramírez, tan liberadores, reconfortantes e inofensivos, no hace falta lupa. Van servidos en bandeja de oro de la mejor ley, como que es la de todo un gran señor del pensamiento y de la objetividad, y, gracias a Dios, gozan todos ellos de buena salud¹.

5. AUTOCRÍTICA ESCOLÁSTICA

Intentaremos hacer ahora, también a guisa de introducción al pensamiento del P. Ramírez, una incursión por el campo escolástico. Durante algún tiempo estuvo separado como por un muro de lo que se ha considerado especulación moderna. Últimamente, sin embargo, pese a tantos prejuicios y desfiguraciones, se encuentra cada vez más abonado por la problemática de nuestra época. También cada vez es más esmerada la atención, algunas veces disimulada —como en el caso de Heidegger—, que le dedican los filósofos pertenecientes a otras escuelas.

Por lo pronto, resulta sorprendente observar, inclusive entre filósofos que gozan de gran renombre —Zubiri, entre ellos—, el uso que suelen hacer de la palabra Escolástica como si tuviese una significación monolítica. La verdad es que entre los mismos tomistas, y aun entre los más significados, por aducir un ejemplo de por sí bastante elocuente, la disparidad de interpretaciones o de tendencias, además de ser a veces grande, no se suele

¹ Vid. MARRERO, Vicente: *El buen tono orteguiano (A propósito de una crítica de la revista «Religión y Cultura» a la obra del P. Ramírez, «La Filosofía de Ortega y Gasset», «Punta Europa», núm. 30, mes de junio de 1958); El P. Ramírez y el fin del orteguismo católico, ibid., número 35, noviembre 1958; Ortega, hoy (A propósito del libro de José Gaos, «Sobre Ortega y Gasset», ibid., núms. 31-32, julio-agosto 1958). Además, sobre el mismo tema y en la mencionada revista publicamos otros artículos que no hemos juzgado conveniente recoger aquí. Pero no queremos dejar de recordar, porque en buena medida acertó con el tono de aquella polémica, el artículo de Carlos Luis Álvarez, publicado en el núm. 41 con el título *Fuera de Combate. Comentario al último libro del P. Ramírez: La Zona de Seguridad*, en el que se ocupa de la refutación del folleto de Julián Marías *El lugar del peligro*. Seguramente porque Carlos Luis Álvarez quedaba al margen de la polémica, vio, sin duda, con mejor humor que ningún otro su lado inusitado.*

tibles o dudosos. Demasiada insensibilidad tendría quien al acercarse a la obra del P. Ramírez no advirtiese de entrada las múltiples cuestiones que se agitan en sus páginas, a veces en desacuerdo con otras opiniones de sus mismos hermanos de religión y viejos compañeros de claustro, sobre la gracia, la caridad, la fe o sobre los ateos. Piénsese tan sólo en la doctrina del P. Marín Solá o en la del P. Getino; en el aumento de la caridad, cuestión muy discutida en otros tiempos entre Fray Luis de León y Báñez (de si es la repetición o la intensidad de los actos el determinante). Podríamos citar igualmente la posición del P. Ramírez en cuestiones tan centrales, aunque discutidas muchas de ellas, en torno a los hábitos, o a la abstracción formal, o al objeto de la metafísica, de lo que es un excelente exponente su obra *De ordine*; o las críticas que hace a Vitoria y a otros dominicos del XVI, en su obra el *Derecho de Gentes*, críticas, ya lo dijimos, que no han sido del agrado de otros eminentes sabios dominicos y entrañables amigos suyos, como el P. Beltrán de Heredia o el P. Carro. Tan sólo la lectura de su tratado *De ordine* nos convencería de las vacilaciones de grandes mentes escolásticas en torno a cuestiones fundamentales. Algunas de estas cuestiones han trascendido a las mismas Encíclicas papales, como la *Pacem in Terris*, de Juan XXIII, y la *Humanae vitae*, de Pablo VI, que se esfuerzan por matizar un concepto tan debatido en la Escolástica, el de la conciencia recta, precisándolo y distinguiendo su valor objetivo del subjetivo. Están por medio la palinodia de Mons. Pietro Pavan, asesor de Juan XXIII, y los artículos del discípulo del P. Ramírez, P. Victorino Rodríguez, O. P., profesor de la Universidad Pont. de Salamanca. Discusiones muchas de ellas seculares, pero que han revivido recientemente pres-tándose a diversas interpretaciones. Bastante se conseguiría en estos momentos si se lograra un más extendido respeto al modo de proceder escolástico y se adquiriera una conciencia más depurada de cómo en él se criban las más diversas ideas y posiciones.

Así, en medio de sus críticas y autocríticas escolásticas, el P. Ramírez no se cansó de proponer ante sus alumnos toda una producción de notas, reseñas y Boletines, que ocupa una parte considerable e importante de su obra, sobre todo por lo que tiene de ilustrativo y elucidador. Recuérdese, por ejemplo, su crítica al célebre libro *Elementa philosophica Aristotelico-thomistica*, del P. Jos. Gredt, O. S. B., texto que ha gozado de extraordinaria consideración en algunas de nuestras aulas de Filosofía y Letras, hasta hace poco. Con más de veinte años de antelación al recono-

nos inculca una vivencia más luminosa de lo verdadero y lo falso. Pero de ningún modo nos dispensa de la práctica de la reflexión, de la búsqueda de lo verdadero como tal, ni del mismo esfuerzo moral. El hábito de creer que la fe o cualquier otra referencia a entidades religiosas, culturales o patrióticas, nos garantiza la posesión de valores intelectuales, puede esterilizar nuestros razonamientos y, desde luego, simplificarlos en exceso. Por el hecho de sentirse cristiano, quien lo es de verdad tiene ya el deber de controlar toda tendencia a la infatuación y a la idolatría. Todo lo cual apoya el sentido autocrítico en general y de modo muy especial el del P. Ramírez, repetidor incansable de que el principio animador de la humanidad es, sobre todo, su inteligencia. Algo que en él no suena a tópico por haberlo convertido en constante ejercicio.

Por lo demás, al hablar del verdadero sentido crítico de la Escolástica, no se ha insistido en algo evidente: el espíritu de los artículos de la *Summa*, ya de por sí está abocado al diálogo y a la conversación, aunque a veces ha sido objeto de una rígida tendencia escolar no del todo conforme con el carácter de la obra, demasiado rico y abierto.

La autocrítica escolástica resulta más necesaria si se admite que su pieza clave, la doctrina de Santo Tomás, muestra múltiples notas que no son exactamente las mismas de la ontología de la Antigüedad clásica. Ha sido de tal modo renovada en su actitud filosófica fundamental que puede hablarse del pensamiento de Santo Tomás distinguiéndolo del de Aristóteles, pues no sólo se contentó con desarrollar las concepciones de su maestro, sino que su metafísica cobró otra inspiración. Lejos de permanecer anclada en los postulados originales, se refundió en una síntesis de nueva significación dando progresivamente el sentido más propio al trascendental.

«De Aristóteles a Santo Tomás —sostiene el P. Ramírez— hay una distancia incommensurable en cuanto al espíritu y en cuanto al cuerpo de doctrina. La letra del fundador del peripato que aparece en la obra personal de Santo Tomás es más bien un pretexto que un texto o una fuente de inspiración tomista. No es el Aquinate quien gira en torno a Aristóteles, sino que aquél hace girar a éste en torno suyo: de sus propias ideas y de las del cristianismo. Poco ha estudiado y meditado a Santo Tomás quien no se haya percatado de esto»¹.

¹ ¿Un orteguismo católico?, p. 182.

»El nervio, el espíritu, la inspiración de la filosofía y de la teología del Aquinate —concluye el P. Ramírez— son tan cristianos como los de San Agustín y de los Victorinos. Varía solamente la técnica, que es más humana, rigurosa y científica en Santo Tomás. Considera que el aristotelismo cerrado y anquilosado de la Escolástica —particularmente del verdadero tomismo— es un tópico hace tiempo mandado a retirar. El famoso libro de Salvatore Talamo, *L'Aristotelismo della Scolastica* (3.^a ed., Siena, 1881), conserva todavía todo su valor. Sus conclusiones han sido confirmadas y ampliadas por estudios posteriores hasta nuestros días»¹.

Teniendo, como resulta innegable, tantas notas peculiares el pensamiento de Santo Tomás, máxime cuando se le compara con el de Aristóteles, el P. Ramírez, pese a su acendrado fervor tomista, parte de esta base: la teología y la filosofía no comienzan con Santo Tomás¹. A Santo Tomás lo considera como el gran

¹ *Ibid.*, pp. 176-177. Sobre las tan cacareadas relaciones entre la Física y la Metafísica, ha de partirse de la base de que los principios metafísicos no dependen en cuanto tales de las teorías físicas. Están suficientemente basados en la experiencia común de los sentidos y reciben su valor, independientemente de la ciencia, de las intuiciones de la razón natural. Vid., además, como reacción contra el neopositivismo, Max Planc, *Vorträge und Erinnerungen*, Stuttgart, 1949; Werner Heisenberg, *Problemas filosóficos de las partículas elementales* (folletón de *Arriba*, 17-IV-1969).

² Resulta interesante conocer el juicio del P. Ramírez sobre una figura tan discutida como es la de Amor Ruibal. Lo traemos aquí porque precisamente habla de él con ánimo de que no se confunda su crítica a Aristóteles con la que a éste hace Ortega: «Que no simpatice con Aristóteles —escribe— ni con los que él llama aristotélicos, no quiere decir que para él la filosofía cristiana sea una triste y estéril cadena que arrastra el cristianismo, ni una traición intelectual a la auténtica intuición del mismo, ni un acto más de su tragedia permanente. Amor Ruibal no ha dicho ni podía decir semejante cosa, porque era demasiado docto y demasiado ortodoxo para decirla. En lo verdaderamente fundamental de este asunto no hay coincidencia ni punto de comparación entre él y Ortega.

»Y no es que sea oro todo lo que dejó escrito el canónigo compostelano —de quien, por otra parte, admiramos el talento filosófico y la cultura—, ni que su crítica y enjuiciamiento de la filosofía y teología escolásticas, en particular de la tomista, sean justos y pertinentes. Toca demasiados puntos a la vez, sin el suficiente discernimiento. No comprueba sus asertos ni ha captado el espíritu, el hilo conductor del pensamiento tomista...

»Ortega y Amor Ruibal bebieron a boca llena de fuentes germánicas, en su mayoría protestantes, sin la suficiente depuración y comprobación de sus asertos, y sin acudir al estudio directo de los manantiales originales. Y eso explica su coincidencia parcial y exterior en ciertas apreciaciones más o menos accidentales. Pero no voy ahora a señalar y comprobar documentalmente esa dependencia, que sería poco honrosa para uno y otro» (*Ibid.*, pp. 181-182).

y consciente como la de Santo Tomás no tiene nada de ecléctica; todo lo que en ella se recibe adopta la forma del recipiente y se convierte en tomista, particularmente cuando se trata de tesis fundamentales. En el aquinatese tiene especial aplicación el axioma de que *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*¹.

Se comprende fácilmente que un espíritu tan universalista y magnánimo, como es el de Santo Tomás, a su vez tan impersonalizado, noble y apartado de cualquier dramatismo exhibicionista que tanto abunda hoy en las letras, cautive por esas mismas virtudes a millones de almas. No en vano constituye hoy el movimiento filosófico que cuenta con mayor número de revistas y de seguidores en los centros académicos de todo el mundo. Bien es verdad, como escribe en *¿Qué es un tomista?*, «los sillares de esa gran fábrica han sido recogidos y pulimentados en gran parte por la humanidad entera» (p. 182). Sin embargo, pocos tomistas como el P. Ramírez han insistido tanto en que «el tomismo no vive en el papel, sino en las inteligencias; y en las inteligencias vive como alimento que debe asimilarse y como germen que debe desarrollarse y fructificar» (página 182). «El tomista no debe transcribir, sino ampliar a Santo Tomás...» (p. 180). Para el P. Ramírez «los filósofos y teólogos de profesión, que juzgan de las cosas por sus principios, *leen dentro*» (p. 188), pero suspiraba «porque llegue el tiempo en que los sabios sean filósofos de profesión; y los filósofos, sabios de laboratorio» (p. 190), y porque en los tomistas, como en Santo Tomás, no pueda separarse el Santo del Sabio, de tal modo que sin un «amor sincero a la verdad, sin miramiento de personas ni de escuelas», no se puede ser tomista (p. 184). Si éste no duda de sus principios fundamentales, entonces, como decía el P. Ramírez, hay que ser tomista «con un crecimiento homogéneo y por intususcepción, no heterogéneo ni por yuxtaposición. Por eso es necesario digerir todo lo que viene de afuera, no con medicinas y artificialmente, sino con los jugos segregados del propio tomismo, que son de suyo bastante poderosos para hacer fomentar y producir la digestión de cualquier alimento, por fuerte que sea, si es objetivamente asimilable» (p. 185). «Los tomistas antiguos —subraya el P. Ramírez— se preocupaban más de la penetración íntima de la doctrina en sí misma que de su comparación» (p. 186). «El provecho —como decía Balme— no está en proporción con lo que se come, sino con lo que se digiere» (p. 185). El tomista verdadero, al «separar el grano de la paja y dejar que el viento de la crítica se lleve el polvo», no ha de cambiar «ese trigo dorado por el heno que crece en las praderas verdosas de los actuales tiempos, las cuales deleitan la vista con sus flores y el olfato con sus aromas; pero no resisten el calor de una meditación profunda y prolongada, a cuya presencia se marchitan y se secan»².

¹ *Derecho de Gentes*, loc. cit., p. 121. Vid. también su introducción a la edición bilingüe de la *Summa*, pp. 77-78.

² *¿Qué es un tomista?*, loc. cit., p. 186. Vid., singularmente, pp. 182-193.

formación universitaria y superior de la misma Iglesia. Desgraciadamente, como se dice en el mundo de la prensa, muchas cosas lamentables en este aspecto son «noticia», y raro es el día que los periódicos no se ocupan de estas salidas de tono. No es preciso añadir que uno de los blancos más asaetado es el de una tradición que indiscriminadamente se suele juzgar como demasiado formalista, escolástica, aristotélica. Apenas puede ya mencionarse la palabra «abstracción», aunque cueste trabajo explicar cómo sin abstraer acertamos a pensar o sencillamente a hablar. «El mundo va mal —y ésta es una frase atribuida a Pío XI— porque ya no se cree en los universales.» Pero ¿quién trata hoy de los universales? En cambio, se habla con relativa frecuencia —sin excluir a algunos sacerdotes que han tenido ocasión de recibir una formación escolástica— de «potencia espiritual de la materia», o de la elaboración de una especie de «cemento unitivo de un neo-cósmico, de un ultra-humano y de un Pancrítico», o de que el amor es Dios o de que la religión es antropocéntrica y no teocéntrica, cuando no se propugna abiertamente una nueva fe o el deshielo de las aguas romanas.

No queremos detenernos en un nutrido catálogo de simplificaciones, enemigo a muerte de todo lo que suponga una elaboración ardua y necesaria, como si el hombre, condenado a trabajar, ¹ pudiese pensar sin el sudor de su frente. Pero no vendría mal que quienes se interesan y preocupan por estos problemas de formación académica se fijasen cómo, en nuestros grandes centros universitarios, regidos por institutos religiosos, desaparecen como por ensalmo de las librerías los libros doctrinales que hacen gala del más desdibujado pensamiento. Otro tanto sucede con las lecturas teológicas en muchos países de Europa y América. Al fin y al cabo, los mismos nombres que se editan y airean con una preferencia un tanto sintomática ¹. Piénsese también en los temas que eligen sus nuevos doctorandos a la hora de polarizar sus inquietudes. Hágase la experiencia y se valorará en todo su alcance un espíritu que progresivamente se ha ido, en no escasa medida, centrandó en posiciones que han surgido extramuros del catolicismo sin que se ponga siempre el debido énfasis en la doctrina católica en cuanto tal. Para abreviar, el mismo Pablo VI ha hecho referencia a la descomposición acelerada que

¹ Vid. SHELTON, Irving: *The underground Church*, trad. en «L'Homme Nouveau», París, 15-VI-1969.

lo no espacial, de tal modo que el camino que va de Hegel a Marx es el itinerario obligado para comprender al marxismo. No sólo deja Hegel los problemas suspendidos en la ambigüedad de la indeterminación de lo que debe ser y expresar el espíritu absoluto, sino que al identificar la teoría y la praxis disuelve el ser en el devenir... Este paso de lo cualitativo a lo cuantitativo conduce a la deshumanización de la filosofía, o, dicho de manera más eclesiástica, a una suplantación de la pastoral por la sociología aplicada. Se trata con este modo de pensar no de una sociología de la religión, sino de una religión sociológica, en la que, en el fondo, se termina escamoteando a la conciencia individual, perdida o despistada, en un activismo apto para olvidar la propia perfección del hombre como tarea irrenunciable y, en últimos términos, al mismo Dios. En todo caso, hay un abismo entre los idealistas iluminados, de entronque hegeliano, y los realistas de más o menos impronta peripatética. ¿Y no se ha precisado ya la impronta hegeliana en algún que otro teólogo de los más citados en este momento posconciliar? Y la Teología de la revolución, ¿no habla ya de la *praxis* como criterio de la teología y de la fe, una *praxis* radicalizada, confundida unilateralmente con la actividad revolucionaria como única posibilidad de cristianismo en el mundo de hoy? ¿Cómo explicar, al margen de la filosofía, esta generalización de la revolución hasta convertirla en momento estructural de la teología sistemática? No hay duda que sólo la política, la ingenuidad o la mala fe resultan insuficientes como explicación.

La inmensa mayoría de los católicos está firmemente convencida de que el Concilio ha traído un viento saludable a todos. Pero igualmente cree que sus esquemas reformistas, en el mejor y necesario sentido de la palabra, no pueden convertirse en verdaderos esquemas revolucionarios. Máxime cuando los que trabajan en este sentido lo hacen a veces en abierta desobediencia al magisterio de la Iglesia. Los propósitos conciliares de reforma están muy lejos de hacer una Iglesia distinta, en oposición no sólo a la de ayer, sino a la de siempre.

«Se diría que el Concilio —son palabras de Pablo VI, en su discurso del 3 de abril de 1968— ha iniciado y autorizado este tratamiento de la enseñanza tradicional. Nada más falso... El Papa Juan proclamó, en el famoso discurso de apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II, que dicho Concilio debía reafirmar toda la doctrina católica *nulla parte inde*

Al que se inicia en el estudio de la filosofía y de la teología escolásticas se le habitúa a los comentarios, a las exposiciones de la escuela, especialmente a no resbalar sobre los principios, sobre tantas palabras técnicas con que están elaborados a conciencia y a cincel. Ese método, que es profundamente realista y metafísico en la Escolástica, no tiene hoy en los estudios superiores la estima incondicional de otras épocas. Privan, en cambio, otros métodos muy influidos por el subjetivismo, historicismo, existencialismo, etc., que suelen abusar de la cita incidental o de la experiencia testimonial. Apenas se acierta ya a valorar en sus justos términos la grandeza que puede encerrar un esmerado cultivo de los principios o de las tesis en ellos fundadas.

Está muy lejos de nuestro ánimo pensar que todo aquello que no es escolástico carece de valor, o que todo lo que no pueda formularse en unos principios incommovibles carezca de importancia o no tenga, de algún modo, significación filosófica. En los próximos capítulos tendremos ocasión de ocuparnos del particular más extensamente. Pero hay en la llamada mentalidad moderna —y es esto lo que ahora nos interesa resaltar— un elemento al mismo tiempo indefinido y, en no escasa medida, morboso. Algo que le hacía decir a G. K. Chesterton que el Mal ha vuelto a entrar en el mundo en forma de ensayo. Chesterton —excelente ensayista— suponía que la misma palabra «ensayo», palabra de las más modernas, significaba originariamente «probar», «tentar»..., y lo veía como la serpiente, de movimiento fácil, ondulante, errabundo y con un engañoso aire de irresponsabilidad muy desarmante, aunque el ensayo en sí parezca tan desarmado. Todo esto no quita para que el ensayo tenga dos vertientes: una positiva y otra negativa. Personalmente, no sentimos especial animosidad contra el ensayo. Hemos escrito algunos de los que no tenemos por qué arrepentirnos. De este género literario nos entusiasma, entre otras cosas, su lado de humildad, su reconocimiento de que la verdad ha de expresarse más bien por aproximación que por posesión. Reconocimiento que, como expondremos, hasta resulta tomista.

No obstante, compartimos lo que le lleva a Chesterton— en un excelente ensayo— a arremeter contra cierta clase de ensayismo muy extendido, comparándolo con su contumaz medievalismo. «El hombre medieval —escribe Chesterton— pensaba en función de la tesis, en tanto que el hombre moderno piensa en función del ensayo. Quizá sería injusto decir que el hombre moderno sólo ~~trava~~ de pensar o, en otras palabras, sólo hace

Podríamos presentar una lista nutridísima de autores de nuestro tiempo, inclusive algunos entre los más célebres, de los que no nos explicamos en qué se está pensando cuando se habla de la gran influencia que ejercen. ¿Qué es lo que nos comunican? No se nos tilde por ello de inveterados racionalistas. Amantes de la razón, tenemos muy escasas simpatías por los acrobatismos emocionales y ritualismos laicos que tanto abundan en nuestro tiempo.

Ese predominio de un elemento indefinido en la mentalidad moderna le llevaba a Nietzsche —cuya filosofía nació, como dice Jaspers, peleando con la música— a decir que los filósofos del porvenir, los que serán hijos de su espíritu, serán llamados «seductores». En todo caso, y para seguir citando a Nietzsche, «la inspiración que brota de la emoción sentimental es la nieta de un juicio».

Aquellos que no aciertan a expresar su pensamiento sin emplear la palabra «sensibilidad», altura de los tiempos, signo de los tiempos, etc., suelen resbalar sobre las esencias y los principios y quedarse en la apariencia de las cosas. Es lo propio de una época que ha terminado venerando «el arte de no importa qué». Un arte que ha perdido significación, y la significación es al arte lo que la razón al pensamiento. Otro tanto puede decirse de tanta sociología de lo que ocurre.

No nos extrañemos, pues, si grandes historiadores del pensamiento filosófico nos dicen que lo que hoy se llama filosofía suele ser ya en muchos casos o una esclavitud mental o un escepticismo, existiendo también quienes odian esta alternativa y no lamentarían su desaparición. La clave de todo ello está en que ya no se admite como convicción definida que la razón es la diferencia específica del hombre. Por haberlo olvidado, la cultura occidental se halla en trance de muerte. Y, por supuesto, moralmente, porque la naturaleza racional del hombre es el único fundamento posible para un sistema racional de ética. No sen-

relaciones muy íntimas con la parábola y la alegoría. Pero la paradoja, por la misma viveza de su contraste, tiene la virtud de subrayar el valor y la riqueza de uno de sus miembros —o de los dos—, cosa sumamente útil para encontrar semejanzas profundas de los mismos con otras cosas. Y en las mismas paradojas, cuando están en serie, caben comparaciones y semejanzas, o sea, analogías. Dice Aristóteles en su *Retórica* que la mejor señal de verdadero ingenio es la habilidad de encontrar correlaciones entre las cosas que parecen más dispares y alejadas —correlaciones de semejanza (analogía) o de oposición y desemejanza (paradoja)—. Psicológica y noéticamente se completan una y otra. Conviene integrarlas».

negable significación. Ambas también de signos muy distintos. A las dos se siente hondamente vinculado el autor de estas líneas, de tal modo que puede decir de ellas que, entre las vivas, han sido las que más han contribuido a perfilar lo que de más aprovechable se encuentra en su formación.

Guardini, el italiano nacionalizado alemán, que vio la luz en Verona, el 15 de febrero de 1885, y acaba de fallecer en Munich; y el P. Ramírez, nuestro personaje, burgalés, del condado de Treviño, nacido el 25 de julio de 1891, día del santo Patrón de España, y que falleció en Salamanca, el 18 de diciembre de 1967. Setenta y seis años tenía el P. Ramírez. Hacia los ochenta y tres caminaba Guardini.

Dos seres muy dispares en su modo de actuar, aunque firmemente unidos por una misma fe y, en el fondo, por una veneración del orden supremo, que cada uno procuró servir a su manera. Digamos que, respondiendo a lo más hondo de sus vocaciones, del mejor modo imaginable.

Guardini, como intérprete genial de nuestro tiempo. El P. Ramírez, como maestro sin par en las más exigentes disciplinas filosóficas y teológicas. Si nos fijamos de las apariencias, en un parangón entre estas dos figuras, parece que se han cambiado los papeles. El del alemán, a juzgar por el cliché de urgencia que suelen fabricar los críticos, pareció desempeñarlo el castellano; y, viceversa, el digitador prodigioso, el zahorí sutilísimo, el italo-germano. Pero esto es sólo apariencia. La síntesis entre el sentido de la inquietud, tan propia de los países nórdicos, y el sentido de la forma, tan latino, síntesis de la que tanto gustaba hablar Guardini, sigue teniendo validez en la presente ocasión. Porque Guardini, que en el fondo, y siempre sin aviesa intención, se sabía reír de los alemanes, terminó siendo un teutón más que no podía vivir fuera de su patria adoptiva.

Muchos profesores alemanes de filosofía y teología solían quejarse de que ese extraordinario escritor que es Romano Guardini, sin apenas ocuparse de otros problemas ajenos a aquellas dos egregias disciplinas, no fuese un *Fachphilosoph* ni un *Fachtheolog*. Queja muy parecida, por lo que tiene de antitética, a la de algunos escritores españoles que se lamentaron públicamente de que el P. Ramírez fuese demasiado *Fachphilosoph* y *Fachtheolog* para ser un buen escritor y, sobre todo, para poder hablar de Ortega.

Sabemos que algunos incondicionales de Guardini, a los que

el uno como el otro, aunque cada uno por diferentes motivos. Sobre todo, a propósito de Guardini, resaltemos que muy pocos han poseído como él en nuestro tiempo ese don especial de mostrar al hombre de hoy, tan solicitado por el mundo de las impresiones, «la necesidad ineludible de vivir en niveles de altas presiones entitativas». No hay ningún conocedor de su obra que no tribute el homenaje de reconocimiento a su labor, como han hecho brillantemente, entre nosotros, varios de sus discípulos españoles con ocasión de su muerte. En estas horas de desconcierto caótico, provocado por la aversión hacia el espíritu y sus valores, pocos como él acertaron a revelar al hombre europeo un orden auténticamente humano y profundo.

Una de las últimas noticias que hemos tenido de Guardini, la hemos sabido por el profesor Alois Dempf, a raíz de una de sus últimas visitas a España. Gratamente le había impresionado el discurso de Guardini, contestando al de Karl Rahner —sustituto suyo hasta hace poco— en su cátedra de Munich, con motivo de su jubilación; de manera singular le había impresionado el énfasis con que acentuó el valor de la verdad por encima de veleidades historicistas. Pero no es necesario insistir sobre el particular en un autor que resumió así su vida:

«He intentado ayudar a los hombres a encontrar la fe. Sé que nada es más necesario que esto. Creo que hay que conocer todo lo que en este mundo ha sido revelado por las palabras del Señor. La fe es el centro automático».

Su misma labor de genial hermeneuta literario no es más que una introducción, como él mismo confesó, a su obra maestra *El Señor*, difundida a través de más de un millón de ejemplares y traducida a siete lenguas. Verdadero *best-seller* durante los años de la posguerra. Si no se comprende lo que Guardini entendía por «distinción cristiana», no se entiende su labor.

Hoy son muchos los que pretenden seguir su sistema de interpretación, aunque muy pocos han conseguido superarlo. El maestro continúa estando muy por encima —por no decir que totalmente al margen— de aquellos que no precisan «la distinción cristiana» y se sujetan de algún modo al dominio de este mundo. Es cierto que en la escuela de Guardini hay muchas notas intransferibles, inexplicables sin los dones de un autor que tenía mucho de artista y, sobre todo, de excelente escritor. Pero no está tan ayuno de principios como algunos pudieran sospe-

hubiese decidido a dedicarle una obra a Ortega. Así no faltó el comentario a las mencionadas palabras de García Escudero. No faltó el teólogo que dijera lo que a todas luces era evidente:

«Aquí, señor Escudero, es impropio o no vale el símil que usted presenta. La polémica sobre Ortega se ha planteado en el terreno estricta y exclusivamente filosófico. No versa, pues, ella en torno a la «cantidad», sino acerca de la «calidad» o «cualidad», es decir, se ha tratado de averiguar si la filosofía de Ortega es «agua limpia» o no...»¹.

Nos atreveríamos a añadir que una mente como la de Guardini está más próxima a sintonizar con los ambientes actuales de la Iglesia, y más concretamente con los que impulsa como auténtica y necesaria renovación eclesial su cabeza más visible. Personalmente creemos, después de muchos años de fervorosa lectura de las obras de Guardini, y de recuerdos entre los más gratos que encontramos en nuestro espíritu, que un tipo de mentalidad,

¹ Insistimos a propósito de Guardini y del P. Ramírez, en que se trata de dos figuras de verdadera talla internacional, de corte muy distinto, pero ambas con méritos suficientes para figurar entre las más maduras de su tiempo. De ambas hemos escrito con franca y cálida simpatía. Son dos caminos, de los muchos que hay en la Cristiandad, y los dos conducen a Roma. A cada uno lo suyo. Roma llamó a Guardini para corregir la traducción de los Salmos. Roma llamó al P. Ramírez para dilucidar difíciles cuestiones doctrinales. Los dos colaboraron en el Concilio, pero cada uno en su sitio. El del P. Ramírez, nadie lo ignora, estuvo en la comisión de teólogos. Y no es que pretendamos insinuar con ello una infravaloración de Guardini. Es sencillamente que en la misma Alemania no hay ningún filósofo o teólogo que se le hubiera ocurrido dar su nombre para una tarea semejante. El mismo Guardini sería el primero en sorprenderse, como se sorprendió rehusando el ofrecimiento de la cátedra de Heidegger. Valiosa, sumamente valiosa es su obra de intérprete genial y es inmenso el bien que ha hecho con ella. Mientras más pasen los años, más se valorará. La obra del P. Ramírez, por otra parte, cumple también su cometido muy preciso y no menos valioso por su seguridad de roca. Hoy estas dos figuras han dejado este mundo. A juzgar por lo publicado en la prensa, no sonaron mucho sus nombres en las tareas conciliares, cuando eran los que más, cada uno a su modo, debían de haber centrado la atención de todos. Sabemos, sin embargo, que ambos tenían la alta estima del Papa. Ahí está el telegrama de pésame que ha enviado S. S. al cardenal Doepfner, arzobispo de Munich, ciudad en la que ha fallecido Guardini. Ahí las consultas a que sometió al P. Ramírez sobre una cuestión, posiblemente la más capital del último Concilio, la de la Colegialidad de los obispos, cuestión en buena medida decidida por el P. Ramírez.

Dos grandes señores del espíritu, ninguno de los dos pecó de sensacionalista. Podemos decir sin vacilación alguna que ninguno de los dos contribuyó a levantar estos vientos que ahora agitan la vida de la Iglesia.

tudiosos a discutir, sino a disputar», a lo que concede gran trascendencia¹. También Ortega considera en *¿Qué es filosofía?* que la modernidad, el idealismo, tal como ha cundido en la filosofía poscartesiana, no encaja en los pueblos mediterráneos, y mucho menos en el español, «que no han sido nunca plenamente modernos... Contra esto no hay manera de luchar; sólo cabe esperar» ... «No hay otro modo para ser más moderno que haberlo sido profundamente. Por eso los seminarios eclesiásticos españoles no han conseguido superar las ideas modernas, porque no han querido realmente aceptarlas, sino que tozudamente se las ha dejado fuera, para siempre, sin digerir ni asimilar»². («¡A mucha honra!», le responde el P. Ramírez)³.

Testimonios como éstos podrían multiplicarse por otros muchos. Todos apuntan, sin embargo, aproximadamente a lo mismo, habiendo acertado a expresarlo Américo Castro, con una claridad que raramente encontramos en otros autores de su tendencia: «Corre por ahí —escribe— la fantasía de existir dos Españas, la reaccionaria y la progresiva, la última de las cuales acaba siempre por ser aplastada. Se llama reacción a los hábitos tradicionales y espontáneos, y progreso, a ciertas ideas y usos, no nacidos en España, sino importados del extranjero. Olvidando el pequeño detalle de la *importación*, la imagen de España se falsea y se enturbia. Alemanes, franceses e ingleses inventaron —cada grupo a su modo— nuevas creencias y pensamientos, y los opusieron enérgicamente a los legados de la tradición. Sus resultados fueron nuevos regímenes religiosos, filosóficos, científicos y políticos. Algunos españoles, seducidos por ese espectáculo, pretendieron adoptar algunas de aquellas novedades, sin construir base propia sobre qué fundarlas... Las modestísimas innovaciones ideológicas del siglo XVI (erasmismo), del XVIII (cultura científica y crítica racional) y del XIX (europeización, tolerancia de cultos, etc.) afectaron escasamente al tono, sobre todo rural, de las masas hispánicas...». Para Américo Castro esa otra España «quedó reducida, en el mejor caso, a las individualidades de gran mérito, escasas y esporádicas en las letras, artes y ciencia. Proyectos plausibles y bien fundados de acción pública, no los hubo. Hubo sueños y palabras, o incitaciones simiescas del extranjero, sostenidas por la arbitraria violencia»⁴.

Se juzgaría mal nuestra actitud si frente a los que podrían considerarse como sistemas importados quisiéramos oponer sistemas castizos. Nada menos filosófico y nada más en desacorde con el espíritu del autor que aquí nos ocupa. Por otra parte, ¿hay espíritu más europeo y universal que el escolástico? No tenemos especial interés, insistimos, en hacer hincapié en lo propio frente

¹ MARAÑÓN, G.: *Vida e historia*, Madrid, 1948, p. 48.

² ORTEGA, J.: *¿Qué es filosofía?*, Madrid, 1958, p. 162.

³ *¿Un orteguismo católico?*, p. 162.

⁴ CASTRO, Américo: *Los emigrados*. Cuadernos del Congreso por la libertad de la Cultura, París, marzo-abril 1956, pp. 10-11.

El carácter y la importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico. Tras una visión panorámica de nuestra filosofía, concluye:

«Esta visión sintética a través de la evolución histórica de la filosofía española confirma la tesis de A. Bonilla y San Martín de que la característica de esta filosofía es el realismo. Lo que se patentiza en el hecho de que la escolástica verdaderamente sana, y no la escolástica que se pierde en sutilezas, ha alcanzado en España, a través de los siglos, un puesto preponderante, y se ha puesto en contacto muy íntimo con la Literatura y el Arte. Como la escolástica medieval de San Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino llegó a obtener en el poema de Dante su expresión y forma poética, así también Calderón de la Barca es el mejor literato y poeta inmortal de la escolástica española en los tiempos del barroco. Precisamente en la escolástica española medieval y moderna tiene expresión clara la independencia y originalidad de la filosofía española, así como su carácter tradicional. Propiamente en España sólo la escolástica ha echado raíces firmes y hondas, mientras que otros sistemas filosóficos venidos de fuera —recuérdese simplemente el krausismo del siglo XIX— se han extinguido»¹.

En España nunca ha prosperado una corriente filosófica idealista. Cualquier otra caracterización filosófica al margen de lo que la escolástica significa para nosotros supone, la mayoría de las veces, un desenfoque de su verdadero espíritu.

En figuras, inclusive, que no tienen nada de escolásticas; es más, que son refractarias a este tipo de formación, se advierte una actitud que resulta difícil de explicar en otras latitudes. ¿Qué le hacía decir, por ejemplo, a Valera?:

«Soy harto inhábil para crearme un sistema; harto descreído y soberbio para adoptar el de otro; y tengo sobra de buena fe, si es que la buena puede ser nunca sobrada, para fingir un sistema del que no tenga entera certidumbre».

¿Qué secreta veta impulsaba a *Clarín*, nada sospechoso por sus vinculaciones ideológicas, a satirizar del modo que lo hizo en muchos de sus cuentos, entre otros en su célebre *Zurita*, cuando, después de investigar la Esencia del ser en uno mismo y concluir que no hay más que hechos, una vez consumida su juventud tras un vacío fantasma y de convertirse en un ser extrafalarío, encuentra su único consuelo en haber terminado haciéndose famoso

¹ *La Ciencia Tomista*, LXIII (1943), pp. 5-25.

tinto como es el mismo cuerpo. Algo más sustancial y menos tornadizo.

Pensar así, no hay duda, es pensar ya en tradicionalista. Pero no se es tradicionalista por mera inclinación, sino porque no podemos sin más modificar nuestra propia personalidad. Y ésta, por muchos que se empeñen en negarlo, tiene sus fundamentos en nuestro pasado. Así, debemos ser tradicionalistas si es que de manera general se quiere ser algo, lo cual, entre quienes comparten este modo de pensar, constituye un lugar común.

Pero, acaso, ¿conocen su verdadera identidad quienes con tanta ligereza tienen fáciles tragaderas para todo lo que suene a crítica despectiva, cuando no demoledora de nuestro pasado? ¿Quién duda de que se han perfilado nuevas formas de lucha, junto a una corriente de crítica radical? Tantos denostadores con la repulsa global a flor de labios, constituidos en ombiligos del mundo, creen, en el fondo, que nuestros antepasados fueron incapaces de acertar alguna vez con algo verdaderamente importante, y si, por casualidad, acertaron, ya hoy, carece de valor. Logros, adquisiciones de que se ufana el pensamiento humano, que si bien a veces ha costado largos siglos burilarlos, pueden, sin embargo, desmoronarse en muy breve tiempo. En realidad, ¿no se nutren estos denostadores, con frecuencia, de malas traducciones? ¿Se caracterizan por sus vivencias de una realidad inconfundible? ¿No están condenados a sembrar tempestades y a no echar raíces? Tanta indiscriminada, y a veces institucionalizada, complacencia ante las negaciones más suicidas y mortificantes; tantas autoflagelaciones despiadadas que hoy se leen en algunos de nuestros diarios y publicaciones, obra singularmente de nuestra gente más joven, sin duda, no se explican sin una anterior y muy considerable dosis de mentalización —término marxistoi—, de innegable procedencia intelectual. El remedio, para que lo sea de raíz, ha de ser también eminentemente intelectual, aunque el problema en sí no se agote en este campo, ni muchísimo menos.

A propósito de lo que nos es sustancial, podemos añadir que no ha sido España precisamente la última en el movimiento de restauración de la sabiduría escolástica en el mundo moderno. A ello se refería en 1896 D. Juan Manuel Ortí y Lara en su prólogo a la *Filosofía cristiana*, de Torre Isunza. Entre los principales precursores y propulsores españoles de este renacer en el pasado siglo, citaba a Balmes, al cardenal González y al P. Urráburu. Cada uno de ellos con su fisonomía peculiar. Influjo del cartesianismo

sucede con los restantes de nuestros movimientos intelectuales que se han desentendido de ella— la que explica lo que de dimensión universal y de actualísima vigencia existe en nuestro pensamiento. Nada similar se advierte, bien sea en el krausismo o en el orteguismo, en nuestros liberales o en nuestros marxistas... Para convencernos de ello nos basta con citar muy pocos nombres de una lista bastante amplia: Joseph Höffner, catedrático de la Universidad de Münster, obispo de esta ciudad, nombrado recientemente Cardenal y sucesor del Arzobispo de Colonia; uno de los asesores de Adenauer en materia de seguridad social y figura importante del último Concilio. Su obra más conocida ha sido traducida al castellano con este título: *La ética colonial española del siglo de Oro*, que ha de leerse valorando el seminario que desde hace años dirige en la Universidad de Münster sobre nuestros economistas y moralistas escolásticos, de los que ha dirigido varias monografías relacionadas con los problemas planteados en nuestro tiempo. Piénsese en algunos títulos del P. Venancio Caro, O. P.: *Fundamentos teológico-jurídicos de los Derechos del hombre en el orden y en el mundo internacional*, *La «comunitas orbis» y las rutas del Derecho Internacional*, *Derechos y deberes del hombre*, *Catalogaciones modernas de los derechos del hombre*, *La Encíclica «Pacem in terris» y los teólogos jurídicos españoles...* O estos otros trabajos del P. Teófilo Urdanoz, O. P.: *El Concilio ecuménico y la reforma de la Iglesia según Francisco Vitoria*, *Pacifismo y guerra justa*, *Desarrollo de los pueblos...*

Los intentos realizados hasta ahora al margen de la Escolástica, para entender los grandes logros de nuestra vida cultural, han resultado más bien fallidos, precisamente por haber marginado tan formidable movimiento intelectual, insertado en lo más hondo de nuestra vida colectiva. Así, pese a las indicaciones unanimianas para entender nuestra mística, no hay, por ejemplo, ningún estudio serio sobre San Juan de la Cruz que no insista sobre su base escolástica. ¿Es necesario reproducir lo que Santa Teresa nos dice de su confesor Báñez, uno de nuestros tomistas más puros? Por otra parte, ¿no ha sido un fallo de nuestra crítica más cotizada, que Maeztu trató de subsanar, su actitud ante el pensamiento escolástico?...

Nos llevaría muy lejos, y ello exigiría una gruesa monografía, extendernos sobre el particular. Pues desde los confesores de los reyes, moralistas y tratadistas políticos, pasando por los Autos Sacramentales y el realismo y personalismo de nuestra vida literaria más cotizada, raro es el fenómeno saliente de nuestra vida

nario incitador de dimensiones supranacionales, clave contemporánea de la Hispanidad; ni de un orador, parlamentario o vidente a lo Donoso o Mella; ni un filósofo como Balmes, excelente, pese a la injusta diatriba unamuniana, pero que murió a los treinta y ocho años sin poder madurar su filosofía... El P. Ramírez es un filósofo-teólogo, extremadamente ducho en la más rigurosa disciplina especulativa, con una rectoría espiritual entre las más maduras y acreditadas de nuestro tiempo.

Su obra no nos habla, pues, desde el genio o la tradición nacional en cuanto tal. Habla desde la más pura región de los principios, y de un modo que, por su materia y su forma, se nos muestra como sumamente singularizado, aunque podemos también incardinar su figura dentro de lo que se ha considerado como la línea inconfundible de nuestro pensamiento tradicional. Modo de pensar en el que hay un fondo común de ideas básicas, especialmente sobre las cuestiones más fundamentales, que le da innegable unidad. Pero veamos al P. Ramírez en lo que fundamentalmente es: filósofo y teólogo. Movámonos en los principios, y sólo en y desde ellos.

ese ambiente. Con Santo Tomás ha hecho suyo el pensamiento de Boecio sobre el ínfimo valor del argumento de autoridad humana en filosofía. A él le importa, más que el nombre de quien lo dice, la verdad objetiva y la razón de lo que se dice, pues al filósofo le ha de interesar saber no lo que piensan o dicen los demás, sino la verdadera realidad de las cosas, «porque no pertenece a la perfección de mi entendimiento saber lo que tú quieres o lo que tú piensas, sino únicamente la verdad»¹.

Saber lo que piensan los demás no es un fin en sí, sino un medio para mejor conseguir la posesión de la realidad. La historia por la historia no le interesa al P. Ramírez. No tenía otra meta que la verdad: *veritatis unice amator*; esa verdad que es algo divino, *veritas est quiddam divinum*. Raro es el libro en que el P. Ramírez no cite una de las muchas sentencias que tiene Santo Tomás en apoyo de esta tesis. Frases que, según él, valen por todo un tratado.

Propugna constantemente, sin embargo, el P. Ramírez que los mismos discípulos de los grandes maestros han de aprender a ver las cosas por sí mismos, reviviendo en cierto modo el proceso inventivo de quien primero lo descubrió. De otra suerte no habría ciencia, sino fe humana. Y a esto de tejas abajo se le llama fanatismo, aunque se le quiera revestir de filosofía.

1. LÍMITES DE LA CAPACIDAD HUMANA.

Con ser, sin embargo, ese amor a la verdad, independientemente de autoridades, tan central en el pensamiento del P. Ramírez, no lo es menos su conciencia sumamente esmerada de las limitaciones de la capacidad humana.

Para nuestro espíritu no hay una posesión total de la verdad; el hombre la alcanza más bien imperfectamente, lo que está muy lejos de significar que no la alcance de algún modo. Modo que en Santo Tomás dista mucho del habitual entre aquellos «racionalistas», que tratan de encerrar la verdad en un sistema de líneas excesivamente rígido. Afirmación que sonará a existencialismo, pero que forma parte de lo que podría considerarse como el nervio más importante del pensamiento aquinatense. Por ello no han falta-

¹ Vid. *El concepto de Filosofía*, p. 62; *La Filosofía de Ortega y Gasset*, página 304; *Introducción general a la edición bilingüe de la Suma*, Madrid, 1947, p. 79.

Así, cuando el tomista dice, por ejemplo, de Dios, que sabemos mejor lo que no es que lo que es, no quiere decir que no sepamos nada de El. Tanto en filosofía como en teología, en Santo Tomás, lo positivo se complementa con lo negativo de tal modo que hace prácticamente imposible un sistema en el sentido del llamado racionalismo moderno. Para Santo Tomás se conocen las esencias, aunque no inmediatamente y, por lo general, de manera incompleta e inadecuada. Las conocemos a través de sus accidentes propios. Hay un texto suyo, *In I De Anima (Lect. 1 n 15)*, que se suele citar mutilado, pero que es bastante esclarecedor:

«*Sed quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentis accidentalibus in designatione essentialium... Et per eas, scilicet per differentias accidentales, devenimus in cognitionem essentialium*».

Exagerar el carácter complementario que en Santo Tomás tiene tanto la filosofía negativa como la teología negativa, puede darnos una forma de agnosticismo que no guarda relación con su pensamiento más genuino. Su filosofía negativa, en estrecha correspondencia con una teología negativa, encuentra su mejor expresión en el comentario al *De Trinitate* de Boecio (1, 2 ad 1), cuando se ocupa de los tres grados de conocimiento humano de Dios: el más bajo que reconoce a Dios obrando en la creación, el segundo, que lo reconoce en el espejo de la esencia espiritual y el tercero, *tanquam ignotum*, como a lo que no se conoce. Otra formulación de Santo Tomás se encuentra en las *Quaestiones disputatae* (Pot. 7, 5 ad 14):

«Este es el más profundo conocimiento de Dios: saber que no sabemos de El, del mismo modo que no es desconocida la esencia de las cosas».

breada. Habla todavía más ampliamente de ello el P. Ramírez en esta obra, en el capítulo dedicado a la idea orteguiana de la verdad, en especial cuando se ocupa de la *adaequatio* como relación de correspondencia, conformidad o conmesuración entre *rei et intellectus*. Es realmente magistral el examen que hace del término *adaequatio* y las precisiones que dedica a aquellos casos en los que se reduce el juicio a la simple aprehensión, o se emplea el término adecuación en sentido de igualdad, como si tuviese un sentido matemático entre dos o más cantidades homogéneas, lo que no corresponde al carácter inmaterial del intelecto, al sentido analógico o proporcional en sí ni a los grados de abstracción. «Cabe perfectamente —escribe— abstraer o prescindir de una o varias de las partes o aspectos existentes en la realidad sin negarlas, para fijarse positivamente en otras y dar con verdad su juicio sobre ella» (p. 277). Con otras palabras, está muy lejos el P. Ramírez

verdaderamente auténtico: aquello que expresa una conformidad con la naturaleza de las cosas. Esto ha de permanecer como conquista válida para avanzar desde ella a nuevos descubrimientos de zonas inteligibles o de aspectos inéditos de la realidad.

La perenne actualidad de este estilo de pensamiento nos dice también, entre otras cosas, que la verdad no es aprehendida en lo profundo por el espíritu neutral o indiferente, sino por el que busca la respuesta a una pregunta hecha de un modo existencial, serio y apremiante, tal como nos la ofrece una situación concreta, tanto del individuo como de la comunidad. De tal modo que este estilo de pensamiento nos pone en situación de conocer y reconocer la posibilidad de verdad que hay en el filosofar contemporáneo, pero, ante todo, en la de no suprimir sencillamente como negativos los peligros inherentes a ese filosofar, sino mostrarlos como superables, al aprehender y fundamentar más profundamente su posibilidad, pese a que hoy el mundo en amplia medida se siente preso de tantas deformaciones pseudofilosóficas¹.

Entre el ser y la vida

Así, una síntesis apretada del pensamiento del P. Ramírez, que sea como una especie de compendio de sus directrices más fundamentales, tanto en filosofía como en teología —que es lo que intentamos presentar aquí, más que una exposición *in extenso*—, ha de centrarse y girar en torno a la cuestión de lo verdadero y de lo inadecuado, que, en el fondo, es, ni más ni menos, la eterna cuestión del ser y la vida, porque la vida guía al conocimiento de la verdad. Primero, como escribe Santo Tomás, es la vida. «*Vita enim ducit ad scientiam veritatis*»². Vida que ha de estar al servicio de la verdad. «*Veritatis unice cultor et amator*»³. Punto de referencia indispensable ante el cual la especulación más en boga de nuestro tiempo se escinde, de una parte, en una tendencia pragmática, vitalista, existencialista, personalista, por lo general de fuerte impronta subjetivista o idealista; y, de otra, en una tendencia de signo inverso, que se esfuerza de algún modo por no abandonar, por decirlo brevemente, la fundamentación objetiva, sin la cual resultarían inconcebibles los mismos fundamentos de las ciencias del espíritu.

¹ PIEPER, loc. cit., pp. 27 y 32.

² *Comment. in Evangelium sec. Matthaeum*, c. V, n. 4.

³ *De auctoritate doctrinale Sancti Thomae Aquinatis*, Salamanca, 1952, página 12.

Sin embargo, hoy, bajo la égida del existencialismo y del vitalismo abundan quienes hacen hincapié en la existencia en detrimento de la esencia. Hemos de adelantar que el P. Ramírez no cayó en la tentación que ha dominado a algunos tomistas de nuestros días de presentarnos un Santo Tomás «existencialista», en el mejor sentido de esta palabra. Su enorme erudición histórica le ponía una vez más en guardia ante la tiranía de modas y exigencias. En su obra *De hominis beatitudine* se ocupa con cierto gracejo de la moda inspirada por Descartes, que trató de repensarlo todo según el nuevo modo matemático. Hasta se publicó entonces una *Demonstratio evangélica*, con la que se creía refutar y convertir a los incrédulos, *christianum dogma novo demonstrandi genere asserere primum institui*. Otro tanto ocurrió en el apogeo del racionalismo dialéctico y en el del psicologismo¹:

«Estamos hoy —escribe el P. Ramírez— bajo el signo del existencialismo y del vitalismo. No se gusta lo que no sabe a uno u otro. Y se proyecta su saber hasta en la apreciación de la sabiduría pretérita. Santo Tomás, que pone el ser —la existencia— sobre la esencia, como el acto sobre la potencia, sería un existencialista; Domingo Bañez, que subraya vigorosamente esta doctrina aquinista, lo sería también»².

Pero en estricta justicia se tiende a reconocer hoy que los valores de lo individual y personal fueron en parte preteridos en la filosofía de las esencias, aun en la Escolástica. La filosofía tradicional apenas se detenía en la descripción de estos caracteres, eludiendo el estudio de este rico ámbito de la individualidad concreta y libre, «en su afán por remontarse hasta la esencia metafísica del hombre y de las cosas y a sus causas últimas»³. Pero aun reconociendo esta deficiencia, ha de juzgarse como accesorio, sobre todo cuando se considera que el existencialismo hoy imperante suele tener como punto de partida un irracionalismo fenomenista, empírico, fundamentado en vivencias existenciales y subjetivas, por haber preconizado la desesencialización del ser, que queda reducido a las notas o manifestaciones concretas de la existencia. En virtud del método empleado se detiene en descripciones más psicológicas que metafísicas, limitando a ellas todo el ser humano. Y no es, como cada vez se ve con más claridad,

¹ *De hominis beatitudine*, I, pp. 16-20, Madrid, 1942.

² *Teología viva y vida teológica*, «Orbis Catholicus», loc. cit., p. 129.

³ URDANOZ, T., O. P.: *Existencialismo y filosofía de la existencia*, Las Caldas de Besaya, 1960, p. 67.

«Al impugnar el idealismo absoluto que niega toda realidad extramental —escribe—, hemos empleado en la filosofía tradicional el argumento de la vida»; que «la idea del hombre es capital en toda filosofía, puesto que el hombre es el que filosofa y la filosofía es un producto del hombre»; que lo abstracto no puede pensarse como «si fuera algo verdaderamente nuevo y superior a lo concreto», el νοῦς o intelecto es un hecho que impone la misma vida y la experiencia»¹.

Así, si tenemos presente lo que el P. Ramírez nos dice de la esencia y de la existencia, podemos decir que su pensamiento, estrictamente tomista, considera que el «yo», o la persona humana, no es lo mismo que su esencia o naturaleza. El «yo» supone e incluye la naturaleza, aunque le añade algo, que es por lo menos el ser sujeto total e inmediato de la existencia. Los tomistas identifican el «yo» con la persona ontológica. Pero explican que el «yo» no puede ser mi vida en acto primero, a pesar de ser una vida sustancial; porque «yo» soy una persona humana, mientras que mi vida en acto primero es mi esencia o simple naturaleza humana, y es sabido que la persona y la naturaleza humana se diferencian realmente. En ningún ser intelectual creado se identifica la naturaleza con la persona, ni mucho menos ésta con las operaciones vitales².

Todas las dificultades que se suelen plantear en torno al tan manoseado problema de la individualización, tal como vemos en la Escolástica, vienen de que no se presenta en un plano metafísico, es decir, en función del ser concreto abarcado en su plenitud existencial³. La unión del alma y del cuerpo constituye la naturaleza individual. Esta se hace ininteligible si se considera la materia como una cosa y la forma como otra, ensamblándolas no se sabe a base de qué alquimia indescifrable. Una y otra cons-

¹ *Ortega y el núcleo de su filosofía*, Madrid, 1959, pp. 12, 18, 32 y 36.

² *La Filosofía de Ortega y Gasset*, loc. cit., pp. 252-253.

³ Sobre el tan discutido, como tantas veces mal interpretado, principio de individuación, ha de insistirse siempre que para Santo Tomás no es un problema lógico sino real. El individuo goza de una preeminencia en el orden real. Preeminencia que radica en la subsistencia y no en la referencia a los atributos universales. Lo real es individual y la diferencia real es esencial. Procede radicalmente de la materia, afecta a la forma, y su unión da lugar a la esencia individual. El individuo real no es para Santo Tomás una simple concreción. No es *intentio intellecta*. No es ente de razón. La relación de separación es ciertamente una relación de razón. Pero no el contenido esencial. Nadie ignora el cuidado con que Santo Tomás distingue entre la *res intellecta* y el *modus cognoscendi rem*. «Pretender —escribe el P. Artola, comentando *Sobre la Esencia*, de Zubiri— que el pensamiento tradicional

Mas resaltemos ahora tan sólo que la persona en el tomismo no es una mera noción moral. Varios de sus sinónimos, entre los diversos matices que adopta, como *subiectum* (*de sub-iacere*) y *suppositum* (*de sub-ponere*), lo mismo que en griego *hipostasis*, y *substantia* (prima) expresan el aspecto sublatente, sustantivo o neuménico de la persona por contraposición a sus condiciones accidentales, transitorias o superficiales. Ella es un agente moral sólo en función de su dimensión ontológica. Así la libertad no es constitutivo de la persona, sino una propiedad de ella, en tanto que la persona es, si se puede decir, propietaria de su existir. La persona tiene su hacer entre las manos porque detenta su existir en una naturaleza racional. La cualidad por la cual una substancia individual merece el nombre de persona, se explica porque la persona es un sujeto ontológico.

Por consiguiente, se equivocan los que tienden a sustituir la metafísica de Santo Tomás, esencialista y fundada en la ontología del ser, por una metafísica de la persona humana. Esta sustitución no significaría ningún cambio fundamental, si tal metafísica se entendiera en un orden objetivo y real. En el orden de la creación, la persona humana es portadora de las perfecciones y valores más altos que el análisis metafísico contempla. Así la sobrevalorización existencial para la filosofía tomista culmina en el aspecto trascendente de la relación del mundo entero con el Ser Fundamentante. Filosofía que proclama la supremacía absoluta de la existencia, puesto que todos los seres son y emanan, en cuanto a su esencia y existencia reales y en cuanto a toda su actividad, por participación de la existencia puramente actual e infinita de Dios, que encierra en sí la plenitud de todo ser y de toda perfección. Metafísica del ser y de la persona en el orden objetivo que culmina con la vinculación ontológica a la Causa y Ser supremo, es decir, con la demostración de la existencia y naturaleza de Dios.

Nada de esto se advierte en la metafísica de signo existencia-

ter, propter essentiam divinam, quae est communis tribus suppositis (In I, 3, 3). Pensando en el concepto análogo de persona, aplicable al nombre, al ángel, a Cristo y a la SS. Trinidad, Santo Tomás nos dejó la noción precisa siguiente: *distinctum subsistens in natura intellectuali* (De Pot, 9, 4). Juan XXIII designa la persona como *naturam intelligentia et voluntate praeditam* (Enc. *Pacem in terris*, AAS, 55 (1963), p. 259). Vid RODRÍGUEZ, Vic-torino, O. P.: *Diferencia de las almas humanas a nivel substancial en la antropología de Santo Tomás, De homine, studia hodiernae Antropologiae* (Acta VII Congressus Thomistici Internationalis. Vol. II, Romae, 1970).

la determinación específica y el sujeto existencial, que siempre contiene más que su esencia.

Así la ontología tomista, y este es su mérito, permite explicar y precisar que si la persona trasciende todas las determinaciones con que se le quiere envallar, es porque es un existente que integra todas sus determinaciones esenciales y sus cualidades singulares en la unidad del acto de existir que ejerce por sí y en sí. Es una ontología situada más bien en una posición intermedia entre el existencialismo y el esencialismo racionalista. Este último en sus raíces más remotas entronca con Averroes, Enrique de Gante, Escoto, Suárez y a través de ellos con el nacimiento de la llamada filosofía moderna¹. El tomismo, sobre todo en el orden metafísico, ha de conservar la fisonomía clásica de filosofía del ser. Del ser en cuanto ser, objeto de la metafísica, si bien en el orden ontológico la doctrina de Santo Tomás está marcadamente a favor de la preeminencia y mayor perfección ontológica de la existencia sobre la esencia, pues está decididamente por la dignidad del *actus essendi*.

Los buenos metafísicos, al considerar que el existencialismo actual plantea en toda su agudeza hondos problemas de la estructura ontológica del ser creado con su reacción extrema contra el esencialismo racionalista e idealista, muestran patentemente cómo esta dura crisis existencial, destructora de las esencias y de toda ciencia universal, sólo puede ser salvada con una concepción

¹ La afirmación de la real distinción de la esencia y existencia y composición entitativa de ambos principios de la realidad de todos los seres finitos y creados, arranca de Aristóteles, de su teoría general del acto y la potencia. Mauro Boecio la precisó con su distinción entre *esse* y *quod est* y posteriormente los filósofos árabes, tendiendo a salvar la trascendencia de Dios, la desarrollaron: Alfarabi, Avicena y Algazel. En ellos se inspiraron los escolásticos Guillermo de Auvergne, San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás. El Aquinense hubo de corregir la concepción desviada de Avicena sobre la accidentalidad de la existencia como algo extrínseco a la sustancia. Por otra parte, de Averroes, el primer impugnador de esta doctrina contra Avicena, en virtud de su concepción sobre el monismo de la inteligencia, arrancan los averroístas medievales, con otra interpretación aristotélica, una línea que cuenta con estos nombres: Enrique de Gante, Escoto, ockamistas y nominalistas, hasta llegar a Suárez, el gran adversario de la distinción real entre esencia y existencia, que influye poderosamente en el nacimiento del racionalismo esencialista de la filosofía moderna, singularmente a través de Wolf. Descartes, por ejemplo, acepta sin dificultad la tesis de la identificación de la esencia con la existencia. En la misma dirección se encuentran Spinoza, Malebranche, Leibniz. Es la metafísica que conocería Kant, hasta que le «despertó» la lectura de Hume.

categoría de sustancia, sino a la de accidente, como cuando decimos que un tal está vestido o calzado». Resalta el P. Ramírez como una de las pocas veces que Santo Tomás emplea un lenguaje duro es, precisamente, cuando previendo la opinión de Descartes y de quienes, de una u otra manera, siguen en su órbita, critica a quienes identifican la esencia del alma con el acto de pensar —con el pensamiento actual—. Santo Tomás dice: «Sea lo que fuere de las potencias del alma (si se identifican o no realmente con ella), nadie opinó hasta ahora, *a no ser que sea un loco*, que los hábitos y los actos del alma son su misma esencia»¹.

El entendimiento no fabrica su objeto, la esencia universal, sino que la obtiene por abstracción de un ser singular existente al que se le ha despojado de sus notas individuales. La esencia así abstraída conserva su relación esencial con el individuo existente en donde fue tomada. Acierta por ello enteramente Werner Jaeger:

«El espiritualismo de Aristóteles está impregnado de una visión intuitiva de la realidad, aunque muchos de sus intérpretes 'fueron maestros consumados en su aparato dialéctico, pero sin experiencia personal alguna de las fuerzas que habían inspirado su método de investigación, o de su característica combinación de sagaz y abstracto apodictico con vivaz y orgánico sentido de la forma'»².

No en vano Aristóteles es el padre de la ciencia en el moderno sentido de esta palabra.

La aprehensión intelectual de la esencia abstracta dice, pues, una indirecta referencia a la existencia concreta en donde fue to-

¹ *De Spiritualibus creaturis*, a. 11 ad 1, cit. por el P. Ramírez en *La Filosofía de Ortega y Gasset*, p. 229. «Conocemos y denominamos el hábito y la facultad por el acto —escribe el P. Ramírez—, y la esencia por la facultad, como el árbol por sus frutos y retoños; pero todas estas cosas se diferencian real y esencialmente entre sí. La esencia del alma es una sustancia; la de la facultad y del hábito de razonar, una cualidad —un accidente—; la del acto de pensar o discurrir, una operación —otro accidente esencialmente distinto—. Ninguna sustancia creada es su propia potencia operativa ni su propia operación. Las fuerzas o potencias operativas se distinguen realmente de la sustancia de toda naturaleza creada, y mucho más sus operaciones, que a su vez se distinguen también de dichas fuerzas o potencias. En sólo Dios se identifican su ser y su esencia, su esencia y su poder, su ser y su obrar. En las demás cosas —criaturas— se distinguen realmente la esencia y la existencia, la esencia y la potencia o facultad de obrar, ésta y la operación, el ser y el obrar». Loc. cit., p. 228.

² JAEGER, Werner: *Aristóteles*, México, 1947, p. 13.

la de todo conocimiento propiamente metafísico, de toda fijeza en el humano entender y de todo medio verdaderamente apodíctico de probar racionalmente la existencia de Dios como causa primera y fin último de todas las cosas, *per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus*¹.

Alcanza singular significación que una mente tan privilegiada como la del P. Ramírez se hiciese cargo, en toda su profundidad y desde los primeros años de su carrera, del planteamiento de la cuestión que aquí hemos esbozado. Llevado por su espíritu de orden, clave básica de su modo de ser, ha puesto especial empeño en distinguir, sin salirse de las líneas maestras del pensamiento clásico, lo que es epifenómeno de decadencia de todo aquello que posee verdadero signo de perennidad. Cuidó fundamentalmente de dejar precisado con nitidez un pensamiento tan cimentado en el ser como íntimamente vinculado a la vida. Es verdad que a veces se siente la tentación de catalogarle entre los antipragmatistas, antiexistencialistas, antipersonalistas, antikerigmáticos, etc., por las múltiples ocasiones en que, a lo largo de sus escritos, resaltó las exageraciones, limitaciones y desconsideraciones de éstas y otras doctrinas similares. Pero mutilaríamos su pensamiento si diéramos de él una visión tan unidimensional. No negamos que resulta difícil encontrar en el panorama intelectual contemporáneo un defensor tan valioso como el P. Ramírez de lo que significa un verdadero esencialismo, la realidad de un orden objetivamente considerado, desde los fueros de la razón y desde los principios incommovibles del ser en general. Con todo, desde las primeras hasta sus últimas publicaciones, acentuó debidamente el carácter sapiencial, lo que puede apreciarse, tanto en su *De ipsa philosophia* como en su *De hominis beatitudine*.

Su pensamiento se aprecia en toda su profundidad en la medida que acertemos a valorar la originalidad de Santo Tomás, sobre todo ante Aristóteles y Suárez, cuando se ocupa del acto puro de ser. Es sabido que en la teología de Aristóteles Dios era el acto puro de un pensamiento que se piensa; en la de Santo Tomás, Dios es también un acto puro, y por tanto inmóvil, pero es el acto puro de ser y, por consiguiente, causa posible de existencia para otros seres. Santo Tomás lo dice con una simplicidad lapidaria en el primer artículo de la cuestión disputada *De potentia*. Toda cosa obra según lo que es en acto; ahora bien, obrar

¹ *Ibid.*, pp. 18 y 57.

Núcleo del pensamiento del P. Ramírez

Así, en el núcleo de su pensamiento, nos encontramos, en primer término, con su doctrina de la inteligencia, verdadera teoría del conocimiento, de innegable entidad metafísica.

Existe una verdadera barrera ante los *ghettos* filosóficos que han surgido en todos los tiempos, aunque hablando cada uno de ellos su propio lenguaje, muchas veces ininteligible para los demás, y no es otra sino ésta: una metafísica natural de la inteligencia humana eminentemente realista, porque se trata de nociones y principios comunes a todos los hombres. Sin admitir esta metafísica natural de la inteligencia humana no se comprendería nunca lo que se ha llamado filosofía perenne y más concretamente el pensamiento filosófico de Santo Tomás. Tampoco se comprendería lo más peculiar del rigor especulativo del pensamiento teológico católico. Por ello no se cansaba de insistir el P. Ramírez en que, si se nos escapa de las manos la teoría del conocimiento de los universales y por ende de las esencias de las cosas, nos encontraríamos ante los funerales de la especulación teológica. Dondequiera que se hablaba contra el «esencialismo» —como hoy gustan de motejar despectivamente a la Escolástica—, dondequiera que a floraba el peligro de reducir nuestro conocimiento a un mero empirismo, positivismo o psicologismo... allí presentía el P. Ramírez hasta una herejía larvada¹.

Sobre el particular compartimos la opinión de Hawkins, cuando escribe:

«La reflexión sobre la filosofía moderna nos dice que se ha tenido un concepto indebidamente restringido tanto del contenido de la experiencia como del poder del pensamiento. Fue justo criticar los fundamentos del

¹ Pío XI no sintió reparo alguno en llamar al pensamiento filosófico de Santo Tomás «un cierto Evangelio natural y un fundamento incomparablemente sólido para todas las construcciones científicas, porque la característica del tomismo es la de ser ante todo objetivo... La doctrina tomista —añade— no perderá nunca su valor, porque para ello sería preciso que lo perdiera la misma realidad de las cosas». Doctrina tanto más de admirar en cuanto que Santo Tomás, en su época, iba al frente del progreso filosófico, resultando al mismo tiempo el más recio defensor de la tradición de la Iglesia. Vid. Cordovani, M.: *San Tomasso nella parola di Pio XI*, en «*Angelicum*», 6 (1929), p. 10, citado por el P. Ramírez en su *Introducción General* a la edición bilingüe de la *Suma*, Madrid, 1947, p. 165.

Se discute, sin embargo, entre los mismos escolásticos si la primera abstracción es la simple aprehensión o la del juicio. Quienes siguen la línea del P. Maréchal, S. J., que pone el punto de partida de la Metafísica en la operación humana (punto del que ha surgido el filosofar de la Filosofía moderna), acentúa que en el juicio en cuanto posición aparece el *esse* como ejercido; cosa que no sucede con la simple aprehensión. Dicho de otro modo, sostiene que solamente en el *esse* del juicio en cuanto posición se encuentra la condición de la posibilidad del valor objetivo de nuestro conocimiento. Quienes no aceptan esa dirección, sostienen que la reflexión requerida en el juicio para conocer la adecuación del entendimiento con la cosa conocida, no es la que nos manifiesta el *esse* del juicio como posición, sino la que por medio del acto de conocer nos manifiesta la naturaleza del mismo entendimiento, que no es otra que la de tender a identificarse con la cosa en sí intencionalmente. Partiendo del *esse in iudicio constituto*, en el que *tantum resplendet esse intellectui a priori cognitum* —que es lo aireado de los seguidores del P. Maréchal— no se puede llegar a la existencia ejercida en la naturaleza del ser subsistente, sino a una existencia que está en el mismo orden del punto de partida; pues nadie da lo que no tiene. La actualidad de un efecto pide por su naturaleza, no la posibilidad de la causa, sino su actualidad. Si la actividad esencial del conocimiento es la *inmanente*, entonces, en todo acto de conocimiento el cognoscente se hace uno intencionalmente con el objeto conocido tal cual es en sí. Y, por consiguiente, la simple aprehensión conoce el *esse* en su subjetividad como nota constitutiva del ente, no siendo preciso recurrir al *esse* judicial para salvar la objetividad del conocimiento.

Ahora bien, que el conocimiento esencialmente sea activamente inmanente, el análisis crítico del mismo lo pone suficientemente de manifiesto. Pero la primera abstracción no es la del juicio, sino la simple aprehensión. No es en el predicado, sino en el sujeto donde el hombre primeramente conoce las esencias de las cosas sensibles, y esto por simple aprehensión. Y el primer juicio, es decir, el más primigenio, es el que resulta de la comparación de los primeros conceptos, que no solamente son universales, sino universalísimos, por proceder el entendimiento en su desarrollo de lo más indeterminado a lo más determinado. Lue-

el *in se*, como síntesis del sujeto y del predicado; el ser que se presenta como inexpreso; su hábil combinación en la interpretación del acto del conocer dentro del intelecto, *intellectus in actu est intellectum in actu...*; la línea de su célebre *conversio ad phantasmata...*, llevan a convertir la subjetividad humana en el punto crucial de la cuestión del ser. Rahner, por ello, está más próximo a Heidegger que a Santo Tomás. Hace coincidir la cuestión del ser en su estructura trascendental con la cuestión sobre el hombre. Así su antropología general se identifica con la antropología existencial; el hombre se entiende no tanto como animal racional, sino como apertura ante el ser (*absolute Offenheit für alles Sein*). Su definición del hombre tiende a centrarse en la conciencia, en su conciencialidad. Tan es así, que para Fabro, en «la filosofía de Heidegger, singularmente en su concepción del *Seinsverborgenheit*, *Seinsvergessenheit*, se han inspirado expresamente la *Entmythologisierung* de R. Bultmann, que ha desarreglado la teología protestante, y la *Analytik des Menschen*, de Karl Rahner, que ha destruido le metafísica tomista y ha puesto en crisis el pensamiento católico».

Sin embargo, no puede discutirse que si la operación del entendimiento, o simple aprehensión, tiene por objeto las esencias abstractas no vinculadas, a la segunda operación o juicio le corresponde el acto de coordinación, un acto eminentemente ordenador, bien en orden a las esencias o en orden a la existencia.

Sin el juicio no se concibiría la decisión, la capacidad resolutoria, la línea de conducta ni de pensamiento, máxime cuando el hombre no es precisamente un ser intelectual sino racional. De ahí la enseñanza tantas veces repetida de Santo Tomás de que nuestra razón entiende *componendo et dividendo*, con un orden de conceptos que va de lo positivo a lo negativo, pues se comienza siempre afirmando, siendo la idea de ser, afirmativa por antonomasia, lo primero que se comprende.

Por ello, una vez asimilado el núcleo central de la filosofía del P. Ramírez, que no es otro que su doctrina sobre la inteligencia, expuesta por él con todo lujo de detalles, basada siempre en la inmaterialidad básica de nuestro intelecto —raíz primera de la racionalidad que se confunde con la misma esencia del alma¹—, lo restante de su pensamiento filosófico puede conden-

¹ No es nuestra intención hacer aquí una exposición extensa de esta doctrina, tal como la ha precisado el P. Ramírez. Detalladamente puede verse en su libro *De ordine* y con un estilo más vulgarizado en su obra

De su maravilloso sentido del orden ya hemos dicho algo y no es esta la última vez que nos ocuparemos de él. La desmenuzación rica y variada de un pensamiento en múltiples exposiciones, es lo peculiar de la buena Escolástica de todos los tiempos. Sin embargo, quien ha perdido el contacto con su núcleo germinal le parecerá esa ininterrumpida sucesión de órdenes como un bordado excelente pero innecesario. Al contrario, quien mantiene vivo este contacto ve en ello el verdadero ámbito de la inteligencia humana. Ciertamente, y nunca se insistirá bastante, que cuando el origen, la fuente, el principio germinal no son suficientemente advertidos, las ramas parecen muertas y no se aprecia debidamente lo que este pensamiento tiene de sobriedad o de fluidez.

Pero adviértase cómo en muchos filósofos modernos suelen suceder las cosas al revés de lo que fácilmente se observa en la Escolástica. Llamamos la atención con una insistencia machacona, repitiendo incansablemente lo que juzgan la fórmula central de su pensamiento, como si quisiesen imponer su originalidad por encima de todo, y reducen al mínimo el radio de su expansión, de su fecundidad, pues apenas se ocupan, salvo raras excepciones, de la germinación de ese núcleo central en otros campos de la filosofía, como es la ética, el derecho natural, la lógica... En el pensamiento escolástico en general y de modo especial en el del P. Ramírez no suceden las cosas así. Fácilmente se advierte en él cómo las ramas no pueden más con la primavera que llevan dentro, y no les queda otro remedio que ramificarse incesante-

por la otra». Así los ángeles son calificados de intelectuales; de los hombres decimos que «entendemos aquellas verdades que natural e instantáneamente aprehendemos y llamamos intelecto al hábito de los primeros principios» (pp. 231-232). Por ello si alguien «quiere denominar al hombre con toda propiedad, debe decir que es una sustancia racional, no una sustancia intelectual, pues éste es el nombre propio del ángel. Porque la simple inteligencia conviene al ángel por esencia y en propiedad, mientras que al hombre no le conviene más que por participación» (p. 231). Se explica, pues, que Santo Tomás cite la frase de Isaac Israelí: «La razón nace a la sombra de la inteligencia», y que insista la escolástica tanto en que «la naturaleza de nuestro intelecto es distinta de la naturaleza de la cosa entendida», o de que *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, como corrientemente se repite en los manuales, cuando la verdad, según se expone en los grandes escolásticos, Santo Tomás el primero y tal como lo ha perfilado el P. Ramírez, es que aquella formulación ha de añadirse para su justa comprensión: *praeter ipsum intellectum* —sus intiligibles primeros fundamentales—, distante siempre de lo que pudiera significar el más lejano remedo de subjetivismo, irracionalismo o idealismo filosófico.

dad, lo que implica esencialmente estas tres notas: un principio, una cierta conveniencia, una relación... Todo lo que se verifica a la perfección en el conjunto de todos los seres creados, que llamamos Universo.

Precisamente al orden, y ya desde sus primeros escritos, reduce el P. Ramírez su concepto de Filosofía, apoyándose en los textos más valiosos de la Antigüedad clásica y de los grandes filósofos cristianos:

«Los filósofos —escribe Santo Tomás en *De Veritate*—, considerando la perfección natural del hombre, dijeron que su última felicidad consiste en que se dibuje y exprese en el alma humana el orden de todo el universo». «Por donde, según ellos, la perfección última a que puede llegar el alma consiste en que se describa en ella todo el orden del universo y de sus causas»¹

Según el P. Ramírez, «los grandes genios rastrean las grandes leyes de la naturaleza y de la historia en los hechos y en los gérmenes más vulgares, como los buenos podencos rastrean la caza en los menores residuos y vestigios de la misma». Sabe también que el hombre es capaz de subir hasta las alturas del ángel. Mas siendo al mismo tiempo habitante de este mundo sensible y corpóreo en que se mueven los seres irracionales, necesita de una escalera mucho más larga y complicada que la usada por los seres puramente intelectuales, como son los ángeles, pues «la complejidad de las potencias del alma humana, anorgánicas y orgánicas, contrasta con la sencillez superior de las potencias del ángel y con la simplicidad inferior de las potencias de los animales y demás seres irracionales, y atestigua la variedad y multiplicidad de movimientos que necesita el hombre para escalar las cumbres de su felicidad». Por ello resalta debidamente esta regla de Santo Tomás, tan significativa en su sentido del orden: «cuando el término formal y directo de una pregunta tiene diversas acepciones, lo primero que hace falta es distinguirlas, y luego contestar sucesivamente según cada una de ellas»². Así, por ejemplo, hemos de evitar confusiones entre la abstracción formal y la material. No tratar como cuestiones lógicas las que son propiamente metafísicas o viceversa. Valorar debidamente el concepto como doctrina de intelección, *quod cognoscitur*, sin menoscabo de la objetividad, o, por no extendernos demasiado, precisar en cuestiones sumamente trascendentales de analogía de atribución intrínseca, etc.

¹ Esta grandiosa concepción de la Filosofía la expone con tanta clarividencia como lúcida pasión el P. Ramírez, desde los comienzos hasta el final de su vida. Vid. *De ipsa philosophia...* (*La Ciencia Tomista*, 26 (1922), pp. 332-337; 28 (1921), pp. 25-30, o las pp. 71-90 de su traducción *El Concepto de la Filosofía*. Vid también *De hominis beatitudine*, t. 3, pp. 243-279; *La Filosofía de Ortega y Gasset*, p. 302; la última parte de su tratado *De ordine*, etc.)

² *Pueblos y Gobernantes...*, pp. 10, 19 y 35.

la prudencia es una virtud *sui generis* en el orden de las virtudes: virtud moral y virtud intelectual; formalmente intelectual y materialmente moral¹.

Con ello vemos, una vez más, hasta qué punto precisa el P. Ramírez las vinculaciones entre ser y vida, en una disciplina como la ética, juntamente especulativa y práctica, y esto es formalmente especulativa y materialmente práctica, y mucho más finamente cuando la delimita ante la prudencia.

2. EL HOMBRE NO ES UN ANIMAL METAFÍSICO

Con lo dicho hasta aquí podemos comprender que en donde seguramente se compendia mejor el espíritu del P. Ramírez, de inconfundible impronta aristotélica, es en su decidida repulsa del pensamiento, tan en boga últimamente, que considera al hombre como un animal metafísico. Dejémonos de fantasía, nos dice el P. Ramírez: el hombre es un animal físico.

Y no se trata de una *boutade*. Hay que estar totalmente embebido de tomismo, dejando nadar siempre el espíritu sobre la letra, para hablar como suele hacerlo el P. Ramírez, después de haber cribado y pasado sus lecturas por el tamiz de su propio pensamiento. Sabe muy bien que a veces la dependencia verbal o meramente literaria no prueba la dependencia doctrinal. Por ello critica a algunos comentadores modernos de Santo Tomás que toman de él fórmulas o expresiones platónicas o neoplatónicas, que no prueban, sin más, que el Santo platonice, ni que en su síntesis doctrinal se encuentren fragmentos o retazos de sentido platónico, es decir, no asimilados ni ensamblados en su propio pensamiento. En la frase o aforismo que nos ocupa, «el hombre no es un animal metafísico», no se dan precisamente ese tipo de inconvenientes verbales que dificultan su comprensión. Pero hay otro tipo de dificultades «espirituales» o de «ambiente» que, en el fondo, tienden a adulterar toda una línea de pensamiento que metafísicamente no puede ser más realista y natural.

El P. Ramírez conoce como muy pocos en nuestro tiempo lo que es el verdadero tomismo. Sorprende, inclusive, a algunos de sus hermanos en religión —entre otros, según vimos, al P. Utz— cómo un hombre de su talla ha podido encerrarse, del modo que

¹ Vid. «La Ciencia Tomista», núm. 285, enero-marzo de 1963, páginas 195-196.

de su alma y todos los instantes de su vida», pues «le buscaba con toda su alma por el estudio y por la oración incesantes, por el entendimiento y por la voluntad». Además, siendo su doctrina filosófica no «la filosofía de un hombre sólo, sino de toda la humanidad pensante, depurada y elevada hasta Dios y juzgada desde El», no hay en ella dualidad de vidas irreducibles, la de una especulativa y la otra afectiva; sino que las dos, elevadas a una perfección sobrehumana, se funden y se complementan mutuamente, resultando una sola vida integral perfectísima». Todo ello con un espíritu, que es a la vez «tradicional y progresiva»¹.

Si esta doctrina secular, sana, robusta —la oficial, *sit venia verbo*, de la Iglesia— es verdadera en sus tesis más fundamentales, ¿por qué abandonarla? ¿Por vieja? ¡Es falsa o es pobre!, dirá quien no es tomista. Pruébelo, le responde el P. Ramírez. Por lo demás, si esta doctrina está tan cercada y asaetada por tantas incomprensiones y enemigos, ¿por qué no exponerla debidamente, compenetrándose por entero con su espíritu, defendiéndola, dándole lustro o acrisolando más y más, hasta el máximo, su rigor científico? El P. Ramírez, al menos, le dedicó todo su saber y toda su vida.

Por todo ello, el más refractario a esta doctrina, sabiendo de quien se trata, agudiza el oído cuando una figura como la del P. Ramírez habla del tomismo. Y es tanto más digno de ser escuchado cuando habla de Metafísica, tan maltratada en estas últimas décadas, por ser la tomista la más metafísica de las Metafísicas. Es precisamente lo que ha de hacerse cuando ha lanzado como un reto esta afirmación contundente: el hombre no es un animal metafísico.

Pero no se crea que esta actitud suya es reciente o propia de sus últimas publicaciones. Viene insistiendo en ello desde sus primeros escritos en *La Ciencia Tomista*, en los que ya expone una visión de la filosofía entre las más fecundas y acertadas que hoy se conoce. Concretamente, en su serie de artículos sobre *De ipsa Philosophia in universum secundum doctrinam aristotélico-thomisticam*, sonaba a cosa nueva en 1922 para la mayor parte de los mismos círculos de filosofía escolástica de entonces, que se describiera rigurosamente a la Filosofía como Sabiduría humana y que se incluyera en ella tanto a la Física y la Matemática como las Artes útiles y bellas; y, sin embargo, puede compro-

¹ *Ibid.*, pp. 166 y 172.

Ya hemos hablado de cómo el P. Ramírez considera sumamente difícil y laborioso para el hombre el conocimiento de la esencia de las cosas, que no lo logra sino muy imperfectamente, y esto después de grandes y prolongados esfuerzos. Pero a lo que íbamos: la Metafísica es cosa muy difícil. La logran pocos e imperfectamente. Como pocos son los que no confunden la unidad trascendental del ente con la unidad predicamental. Entre otros la confundieron Pitágoras, Platón y Avicena. En todo caso, no es Dios lo primero que se conoce por el humano intelecto. Si el intelecto humano apenas puede llegar a penetrar la naturaleza íntima de los seres corporales, aun de aquellos que caen perfectamente bajo los sentidos, mucho menos todavía podrá llegar a comprender la naturaleza de los seres que ofrecen pocos accidentes a la experiencia sensible; y menos aún si no ofrecen ninguno, sino que es preciso captarlos por algunos efectos deficientes e imperfectos¹.

Con Aristóteles y Santo Tomás considera el P. Ramírez que el hombre no es un ser propiamente intelectual —como opinaron Platón, Descartes y sus epígonos— sino racional o discursivo. Su modo propio de conocer no es el que piensan los ontologistas, ni la Metafísica es su dote ni su posesión, porque no la domina toda, ni puede disponer a su antojo de lo poco que posee. Sólo conoce una mínima parte de lo que a ella corresponde, y eso con muchas imperfecciones y enormes dificultades.

Conociendo estos pensamientos del P. Ramírez, tal vez saquen algunos la impresión de que no resaltó en sus estudios la parte intelectual sobre la racional, sobre todo si partimos de la distinción *intellectus-ratio*, tan central en la doctrina escolástica. Sin embargo, no es así. Pocos han profundizado tanto como él en el *habitus principiorum*, según puede verse en sus estudios *De habitibus*², *De fide*... o en las exposiciones más generalizadas y amplias de su pensamiento, en su tratado *De ordine* o en su libro sobre *La Filosofía de Ortega y Gasset*. En su reivindicación de la parte eminentemente intelectual de la inteligencia humana, el P. Ramírez fue tan allá como el que más. Por ello precisamente tiene gran valor que quien ha explicado tan claramente que el

¹ *Ibid.*

² La importancia de la distinción hecha por el P. Ramírez entre hábito y disposición ha sido tratada debidamente por el P. T. Urdanoz en su *Introducción al Tratado de los hábitos y virtudes*, de la edición bilingüe de la *Suma*, Madrid, 1954, t. V, p. 23.

al biólogo que al historiador, pues el estudio de una sociedad, en función de su relación mutua con el medio ambiente geográfico, tiene una analogía real con el estudio biológico de un organismo en contacto con su medio ambiente y su función. Precisamente por su método se le considera, con prioridad a cualquier otro biólogo, como el precursor de un método científico para el estudio social. En ese sentido puede compararse favorablemente con sus más famosos contemporáneos, Marx, Spencer y Buckle.

Nada de ello, sin embargo, fue obstáculo para que Le Play, tres días antes de morir, enviase una colección de todos sus escritos a León XIII con la que le decía que su escuela, a través de los métodos propios de las ciencias experimentales, trataba de comprobar el fundamento necesario para la felicidad de los pueblos según la norma de Santo Tomás: *ut multitudo in unitate pacis constituatur*. Es más, consideraba a la religión como el primer fundamento de la sociedad, cuya necesidad juzgaba imprescindible para el auténtico progreso social.

Modo de pensar de Le Play —y su ejemplo podría multiplicarse por otros— que hemos elegido por la frecuencia con que ahora se hacen referencias de tipo sociológico que distan mucho del método aristotélico-tomista, según el cual, la inducción y la misma experiencia no son conocimientos puramente sensitivos, sino complejos humanos. Por el contrario la inducción de muchos filósofos y sociólogos modernos permanece enteramente en el plano del conocimiento sensitivo. Y por eso es imposible que obtengan alguna noción verdaderamente universal. No así por lo que atañe a la inducción verdaderamente humana, la auténtica, que, en virtud de la abstracción que le acompaña, puede conducir a nociones verdaderamente universales en donde descansen la ciencia y la filosofía.

Así se comprende que recientemente el célebre sociólogo brasileño Josué de Castro, profesor de la Universidad de París, director del *Centre International pour le Développement*, Jefe de misión de la O. N. U., presidente de la F. A. O., en la inauguración y apertura del curso académico de la Escuela de Sociología de la Universidad de Madrid, considerase que la sociología está en crisis por convertirse exclusivamente en «trato de lo que ocurre», sin estudiar las transformaciones de los países como hechos humanos. Propugna lo que llama una teleonomía social, como lo propio de un organismo viviente, como es el grupo social, defendiendo con ello un sentido finalístico. Lo que nos gustaría saber es

Partiendo del ser real, toda la creación para el pensamiento tomista es germen que debe desarrollarse, de tal modo que la misma creación es un plan de Dios, para rodearse de seres dignos de su amor. Esto lo ha dicho modernamente Bergson, pero cualquier tomista lo suscribiría. Si en nuestros días, por otra parte, un filósofo como Sartre ha sostenido que las cosas naturales y el hombre carecen de esencias, porque no hay Dios (con lo que reconoce que el fundamento de su filosofía descansa en un principio religioso), esto es, como ya se le ha dicho desde tantos sitios, el principio de un filosofar que expresamente se construye a espaldas de la idea de Dios, y que hasta la fecha apenas ha concluido en algo constructivo. Si la filosofía es la búsqueda amorosa de la verdad —*veritas est quiddam divinum*— desde este punto de vista, que es el de todos los grandes filósofos de la Antigüedad clásica y el de los Santos Padres y Santo Tomás, ¿cómo vitalizar la filosofía en una representación del mundo que no trascienda de sí en una relación en la que se suprime la palabra Dios? Precisamente por ello se explica la expectación suscitada en torno a la filosofía de Heidegger, cuyo carácter explosivo y radical planteamiento de problemas reclaman una respuesta trascendente, aunque ésta se rechace también radicalmente. Otro tanto puede decirse de la posición del ateísmo existencialista francés, que no es científica ni puramente filosófica, sino una posición, que, por ser abiertamente anti-teológica, resulta paradójicamente teológica. De súbito, y era esto lo que nos proponíamos sugerir, se ha notado en el filosofar contemporáneo un sabor especial, que en buena medida se había perdido en épocas anteriores y que ha salido a la superficie ahora a fuerza de tantas radicalizaciones¹.

Una confrontación rigurosamente filosófica entre un pensamiento como el escolástico y otros que predominan en nuestra sociedad de hoy, para que resulte fructífera ha de empezar por su base: por lo más natural y simple, por el ser real, objeto propio de la Metafísica. Y frases como ésta del P. Ramírez, «el hombre no es un animal metafísico», encaja en un lenguaje que todos entienden hoy, aunque no sean muchos quienes saquen sus verdaderas consecuencias. ¿No está impregnada la metafísica contemporánea, en sus ansias de superación de la metafísica tradicional,

¹ La actitud de Heidegger y Jaspers ante la Teología en sus relaciones con la Filosofía, ha sido tratada por Pieper en la parte final de su reciente libro *Defensa de la Filosofía*, Barcelona, 1970, pp. 133-137.

cidad respectiva. Buscar ese espíritu en el ejercicio, en el uso teológico de la Filosofía, es salirse de la cuestión y confundir lastimosamente lo esencial con lo accidental o adventicio de la Filosofía. Y de esa confusión resulta la falsificación del método filosófico, transformado en teológico o cuasi ontológico, procediendo de Dios a las criaturas, contra la enseñanza expresa y repetida de Santo Tomás.

Por ello concluye el P. Ramírez, en una de sus notas críticas, al enfocar algunos aspectos relacionados con la cuestión que aquí nos ocupa, «que ni Gilson ni el P. Hayen han captado verdaderamente el espíritu filosófico de la filosofía medieval, sobre todo de la tomista. Por otra parte, la filosofía de Mauricio Blondel, en cuanto a su letra y sobre todo en cuanto a su espíritu, nos parece la antípoda o poco menos de la filosofía de Santo Tomás»¹.

Nos llevaría muy lejos extendernos en estos juicios del P. Ramírez. Baste por sí sólo la significación de los nombres mencionados para apreciar el alcance de un pensamiento llevado a sus últimas consecuencias lógicas, como suele hacer nuestro autor. En el fondo plantea, como en otras cuestiones aireadas por él, una cuestión de orden, *leit motiv*, siempre presente al hablar de quien es su más consumado maestro.

3. ORDEN Y CIENCIA

La idea de orden es tan central en el pensamiento del P. Ramírez que ha podido hacerse la siguiente afirmación: Así como para el P. Norberto del Prado la esencia del tomismo se centra en la distinción esencia-existencia, y para el P. Manser en la de acto-potencia, es precisamente en el orden donde se compendia para el P. Ramírez la esencia del tomismo.

Resulta admirable advertir cómo su idea del orden entronca con la temprana vivencia de sus años de estudiante en el *Angelicum* romano, según la referencia que ya conocemos del General de los dominicos, cuando en un descanso de sus tareas escolares se quedó extasiado al leer la primera cuestión de la *Summa* sobre la unidad de la doctrina sagrada desde un solo punto de mira.

¹ Vid. la recensión de la obra de André HAYEN, S. J.: *La communication de l'être, d'après Saint Thomas d'Aquin*, en «La Ciencia Tomista», número 269, p. 159, Salamanca, 1959.

dejen de aprovecharse sus citas y hallazgos por aquellos que pasan por alto su penetración y análisis de muchísimas cuestiones que se discuten vivamente en los medios académicos. Mas el P. Ramírez no se detiene siquiera en resaltar posiciones polémicas ni en dar carácter dramático a lo que, en el fondo, muchas veces lo es y del modo más acusado. Entra directamente *in re* y deja de lado incursiones secundarias o incidentales. Sólo le interesa, una vez planteado el problema, su solución. Sobre todo los índices son tan valiosos como utilísimos. Sólo el *Index rerum analyticus* (102 páginas) y el *Index thomisticus*, nutridísimo de citas, suman 117 páginas de las 369 que tiene el libro. En ello se compendia una vez más su grandeza de espíritu y su envidiable seguridad hoy que tanto se resbala en tanta doctrina endeble.

El Maestro del Sacro Palacio Apostólico, teólogo del Papa, P. Luigi Ciappi, O. P., en un artículo de *L'Osservatore Romano*, dedicado a esta obra con el título *L'ordine nel pensiero dei Papi e di San Tomaso* (8-IX-63), juzga providencial que haya visto la luz en el curso del año conciliar, por el valor siempre actual y universal del pensamiento del *Doctor Communis* de la Iglesia, expuesto en una obra como la del P. Ramírez, «fruto de altísima especulación y de consumada experiencia didáctica», con una visión panorámica del universo de medida más vasta que la que nos puede ofrecer la filosofía moderna y la ciencia de hoy, porque nos lo muestra como obra de un sapientísimo arquitecto que la sana razón proclama.

Queremos resaltar de esta obra lo que significa como instrumento imprescindible para sostener el elevado tono de la más alta especulación. El P. Ramírez, como Aristóteles y Santo Tomás, no se cansó en insistir sobre esta peculiaridad de las disciplinas intelectuales: el carácter intensivo de su cultivo:

«Las artes y la filosofía —escribe— fueron inventadas repetidas veces según las posibilidades humanas, y otras tantas se volvieron a perder a causa de las guerras, de las inundaciones o de otras catástrofes parecidas, que hacían imposible la dedicación a su cultivo». «Algunas ciencias o artes diligentemente cultivadas y florecientes entre los antiguos acabaron por olvidarse y desaparecer al no cultivarse»; a veces se hizo preciso «recomenzar de nuevo para recuperar el tesoro perdido»; otras, por darse el hombre a «la vagancia, acababa por olvidar lo poco que antes sabía», sin que infravaloremos cómo «todos los bienes materiales y espirituales de orden cultural, moral y religioso, obtenidos tras de grandes y seculares esfuerzos, gracias a la cooperación de todos, unidos en sociedad perfecta,

mismo y del tipo de analogía que le corresponde, el P. Ramírez, considera el orden como «una relación de muchas cosas distintas y desiguales, pero que de alguna manera convienen en algo único y fundamental, bien sea en una escala de anterioridad y posterioridad, bien sea en una escala de más a menos» (p. 16). Sin excluir otros tipos, el modo especial de analogía que le corresponde es «*ad unum et ab uno*» (p. 17). Pues a la esencia misma del orden corresponde la existencia de un principio o primero, en relación con el cual se jerarquiza la serie de cosas ordenadas según la mayor o menor participación de él.

Puede decirse que orden es lo mismo esencialmente que analogía —*magis et minus, prius et posterius*—; principalmente que analogía de atribución —*ad unum, ab uno, ex uno, in uno*—, sobre todo de analogía de atribución intrínseca, que es, entre todas las clases de analogía, la más principalmente análoga. Lo cual no excluye que, a veces, en el orden se verifiquen también los otros géneros de analogía, es decir, la analogía de desigualdad y la analogía de proporcionalidad, tanto propia como metafísica. Por ello comenta el P. Alejandro del Cura: «quienes no admitan la analogía de atribución intrínseca o quienes reduzcan la analogía de proporcionalidad a la pura metáfora, no podrán entender casi nada del contenido doctrinal de este tratado»¹.

El ser principio conviene por antonomasia a la razón de causa. Así habla el P. Ramírez de diversos géneros de órdenes según los órdenes de causa que tienen razón de principio produciendo el orden en los efectos. Y como las causas son cuatro, *consequenter et quatuor debent esse genera ordinum* (p. 19). Cuatro son también los géneros de analogía de atribución intrínseca, según la cual se realiza fundamentalmente la razón de orden en sus diversas acepciones —*ex qua, in qua, circa quam*—; orden y analogía que se establece también entre los cuatro géneros de causa, ya que las causas, a su vez, son causas entre sí. El P. Ramírez se extiende particularmente en la consideración de los distintos órdenes, que resultan de la causa formal intrínseca: orden entre la forma sustancial y la forma accidental, entre las formas sustanciales, entre las formas accidentales, naturales y sobrenaturales. En esta parte de la obra, sumamente amplia y detallada, dedica a la causa una atención que no se advierte ahora en los libros de filosofía. No en vano es en el tratado de causa donde halla su

¹ Vid. la recensión de esta obra del P. Ramírez por el P. Alejandro del Cura, en el núm. 35 de *Estudios Filosóficos*, enero-abril de 1965, p. 197.

orden que entre sí tienen las diversas partes del universo (bien inmanente), y en el orden que el universo tiene respecto de Dios (bien trascendente), al cual está ordenado el primero.

No hay nada que más admire en un hombre sabio que su devoción por lo elemental, por lo más básico. Por ello se retrata admirablemente al P. Ramírez al identificársele con lo que este libro significa. Los verdaderos adelantos en las ciencias se hacen siempre volviendo los ojos a lo que se considera como más primigenio. En las disquisiciones especulativas se concluye por lo general afirmando lo que solía repetir aquel célebre doctor madrileño cuando discutía con sus compañeros un caso de su profesión: «volvamos a los rudimentos». Pero no es necesario explicarnos en tales disquisiciones en una escuela que tiene a la *Summa* de Santo Tomás como libro de cabecera, pues con ser un libro de texto para principiantes es mucho más que una obra rudimentaria.

Como escribe el P. Ramírez, la *Suma* es el «libro de texto de todos los verdaderos teólogos, sin dejar de serlo de los principiantes; porque todo auténtico teólogo no es sino un principiante, que se esfuerza siempre, cuando puede, por aprender algo de la ciencia infinita de Dios. ¿No dice San Pablo que todo el conocimiento de Dios que podemos haber en esta vida es conocimiento de niños balbucientes, si le compara con el pleno conocimiento que tendremos en la edad viril de la vida futura, cuando veremos a Dios cara a cara y lo conoceremos como El mismo se conoce? Sólo deja de ser aprendiz de teólogo el que goza de la visión intuitiva e inmediata de Dios como es en sí: *sicut est*»¹. Otro tanto puede decirse de la contemplación de la verdad que tanto añoran los verdaderos filósofos.

Cuando se tiene un sentido del orden, de lo más elemental y básico, tan arraigado en el espíritu, como es el caso del P. Ramírez, se comprende que no pase por alto tantas cosas que se nos suelen pasar a la mayoría de los restantes mortales sin darle su debida importancia. Ya hicimos alusión a su crítica de la conocida expresión «el hombre es un animal metafísico», y podríamos aludir a lo incómodo que se sentía ante expresiones que juzgaba dialécticamente impropias como «yo soy yo y mi circunstancia» o la razón senciente, formulaciones centrales en otros modos de filosofar, pero que el P. Ramírez no lograba ir más allá de su mera enunciación.

¹ *Introducción general* a la edición bilingüe de la *Suma*, Madrid, 1947, página 119.

rez piensa cuando se sostiene de los animales brutos, que poseen el apetito sensitivo, son capaces de esperanza teológica y de vida o bienaventuranza eterna, que es objeto propio y consiste en la visión inmediata y en la fruición de Dios; o para citar otras ideas más difundidas, como algunas de las que se leen en los escritos de Teilhard de Chardin, que en algunos aspectos al P. Ramírez le parecían de lo menos cristiano que podía imaginarse.

Su concepción del orden, como en cualquier representante del pensamiento clásico, va unida a una conciencia exacta de lo que es la dificultad para el esfuerzo humano. Algo inseparable de la ciencia en cuanto tal. Así como en la naturaleza todo es necesario, posible o imposible, pero nunca fácil o difícil, en la actividad humana resulta particularmente sensible la dificultad. Sobre todo en la actividad intelectual, llena de problemas, de hipótesis y de soluciones dificultosas. Por ello ha de darse la razón a quienes no se cansan de insistir en que los pregoneros del esfuerzo humano se han mostrado siempre muy superiores a toda clase de pseudopositivismo, que reduce la actividad a la de las ideas-reflejos de hechos dados y de resultados determinados.

El orden y la ciencia

Y quien dice esfuerzo o sentido de la dificultad, dice también respeto y agradecimiento ante lo logrado por los demás.

Cualidad sobresaliente en el pensamiento del P. Ramírez, para quien «no todo lo antiguo, por el mero hecho de serlo, es fundado; ni todo lo moderno, por ser tal, carece de fundamento. Mas, precisamente por eso, deseamos ver la razón y la verdad de lo que se nos propone como la última palabra, de cualquier cuestión que se plantee». Pues «en todas las discusiones y controversias suele haber, junto a un fondo real de discrepancias, no poco de cuestiones verbales o de terminología, que dan lugar a verdaderas logomaquias. Para no incurrir en ellas, se nos permitirá comenzar por precisar los términos. Porque, aunque las palabras son *signa ad placitum*, no por eso son signos puramente arbitrarios que cada cual puede emplear a su antojo, sino que tiene sus leyes en el uso común —*quem penes ius est et norma loquendi*, al decir de Horacio—, sobre todo cuando se trata de palabras técnicas, elaboradas a conciencia y a cincel»¹. Sin ellas resulta imposible concebir la ciencia. Con razón acentúa W. Jaeger al hablar de Aristóteles, verdadero fundador de la ciencia occidental, que «jamás renuncia al riguroso ritmo de su marcha apodíctica y valora la forma más alto

¹ *La esencia de la esperanza...*, loc. cit., p. 166. Vid. también *Filosofía y Filología*, en *Arbor*, noviembre de 1955, p. 119.

La ciencia es esencialmente calidad, no cantidad; forma, no materia; espíritu, no letra. De ahí la necesidad de elevarse, de espiritualizarse, de racionalizarse, a medida de su grandeza. Algo inconcebible para el P. Ramírez sin los tres grados fundamentales de abstracción formal que los peripatéticos distinguieron, y que son otros tantos pasos hacia lo incorporal e inmaterial, es decir, hacia lo espiritual y propiamente inteligible.

Así explica el P. Ramírez: quien con métodos puramente experimentales quiera entrar en las ciencias matemáticas, fracasará por completo, porque la cantidad pura trasciende toda sensación y todo el utillaje experimentador. Y quien con solas ideas de cantidad pura quiera penetrar en los dominios de la Metafísica, fracasará más ruidosamente aun, porque la calidad pura, la forma, el ser, trascienden toda cantidad por más depurada que se la suponga. Ciencias experimentales, ciencias exactas, ciencias metafísicas, cada grupo tiene su espíritu peculiar, autónomo, inconfundible. Quien no lo discierna, queda *ipso facto* incapacitado para entenderlas y cultivarlas. De ahí las palabras severas de Santo Tomás: *peccant qui uniformiter in omnibus scientiis procedere nituntur*.

El error kantiano de la unicidad de método para todo el conocimiento intelectual humano parece ser una de las tentaciones más corrientes y peligrosas de la filosofía moderna y contemporánea. No sólo entre filósofos extraños a la Escuela, como Russerl, Bergson y Heidegger, por ejemplo, sino entre muchos escolásticos que no han logrado superar la concepción wolfiana de la filosofía, consagrada después por Kant.

Pero el P. Ramírez no es sólo filósofo. Para él, por encima de todas las ciencias naturales, exactas, filosóficas, están las ciencias teológicas, ultrametafísicas; juzgando, además, mayor la distancia y elevación de las ciencias teológicas sobre las metafísicas, que la de éstas sobre las puramente experimentales: como mayor es la elevación de Dios sobre el espíritu creado que la de éste sobre la materia sensible.

Le resulta evidente, y en esto resplandece una vez más su sentido jerárquico del orden, que ninguna ciencia inferior puede hacer una introducción a otra ciencia superior. Así la Lógica, informada e imperada por la Metafísica, puede hacer una introducción general a toda ciencia natural: la Metafísica por sí misma puede y debe hacer una introducción especial y adaptada a cada ciencia inferior particular; pero a sí misma nadie puede introducir filosóficamente más que la Metafísica. «Las puertas de la

plativos (= místicos) o especulativos (= teólogos). «Quien vive su fe —escribe—, por movimiento vital inmanente tiene que abocar en la contemplación mística o en la especulación teológica o en ambas, que es cuando la vida de la fe se desarrolla plenamente».

Con todo, la teología sobrenatural sería innecesaria, si la teoría agotase toda la cognoscibilidad de Dios, o sea, la capacidad intelectual de nuestro entendimiento quedase agotado con nuestro modo abstractivo de conocer. «Mas ni una ni otra —juzga el P. Ramírez— son verdaderas. Dios está sobre todas las cosas creadas, de suerte que, aun conociendo éstas adecuadamente, no podemos conocer todo lo que es Dios y todo lo que hay en Dios —¿cuánto más, si conocemos tan imperfectamente sus efectos?—. Por otro lado, el modo humano de conocer no agota toda la capacidad de nuestra inteligencia, que es espíritu. Así, pues, como el alma, a pesar de ser forma sustancial del cuerpo, lo excede y es *emergens a corpore*, por lo cual es inmortal —así también la capacidad intelectual de nuestro entendimiento está sobre el medio abstractivo de conocer, que tenemos en el estado de unión al cuerpo—. Y siendo creado por Dios inmediatamente, puede ser iluminado sobrenaturalmente por él, por ser su imagen»¹.

Nunca dudó el P. Ramírez de la necesidad de la teología en sentido estricto para la Iglesia y para la sociedad cristiana, aunque no sea necesaria a todos los fieles cristianos para salvarse. Por eso, el conocimiento razonado de la verdad revelada se ha cultivado siempre en la Iglesia católica, y hoy más que nunca nos es necesaria la teología. «La historia, la crítica, la Exégesis, la filosofía, todos los recursos de la humana inteligencia —escribe— deben ponerse al servicio de nuestra fe, para mejor penetrarla y defenderla. Y es tal su verdad y valor, que no teme discusión alguna, ni investigación de ninguna clase. El espíritu de Cristo es diametralmente opuesto al espíritu de Mahoma»².

Pero el P. Ramírez no sólo se movía en las alturas. En varios escritos suyos descendió de sus elevadas especulaciones para ocuparse de temas de índole moral y jurídica o de otros eminentemente políticos, de los cuales trató con la mayor dignidad intelectual. En estos temas de orden práctico resplandece también su profundo sentido del orden, que, como ya hemos dicho, centra en el Bien Común. Nadie como él ha logrado precisar la distinción entre Bien Común inmanente y Bien Común trascendente, y muy singularmente cuando se ocupa de filosofía política, de lo que aún hablaremos. Pero descendiendo a terrenos políticos más cercanos a nosotros, nunca deja de juzgar que la política pertenece a la moralidad, así como la sociedad a la humanidad. Siendo una ciencia esencialmente práctica, tiene relaciones íntimas y necesarias

¹ Loc. cit.

² Loc. cit.

sensus Ecclesiae... el énfasis antropológico, psicológico o historicista, tan peculiar del pensamiento contemporáneo, parece colocar una barrera ante este modo de filosofar. Se le juzga como demasiado impersonalizado, cuando, ni más ni menos, es el método más clásico de todas las edades.

El P. Ramírez no siente reparo alguno en alogar, por ejemplo, en Ortega su sentido dramático de la exposición filosófica que «vibra y hace vibrar al lector. Ni Dilthey ni Heidegger —escribe el P. Ramírez— han logrado darle tanto dramatismo. Su fondo filosófico parece oprimido y sofocado bajo la pesada armadura del estilo plúmbeo de ambos filósofos germanos. En cambio, Ortega tiene el arte de poner sus entrañas al descubierto y de mostrar sus raíces al aire»¹. Nada, podemos añadir, tiene el P. Ramírez contra el dramatismo expositivo ni contra cualquier otra habilidad o virtud que haga brillante o asequible el estudio de la filosofía. Cuida, sin embargo, de adjuntar esta afirmación que tal como está formulada parece decir poco, pero lo dice todo: «una cosa es comprender y sentir los problemas, y otra muy distinta darles solución cumplida»².

Como dijo Wordsworth:

*The Gods approve
The depth, and not the tumult, of the soul.*
(Los dioses aprueban
la profundidad, no la agitación del alma)³.

Se ha dicho y se ha repetido en nuestro tiempo hasta la saciedad, «que el deber del hombre no es poseer, sea como sea, soluciones, sino aceptar, sea como sea, los problemas»⁴. Pero, hoy, nadie lo duda, padecemos una verdadera y agobiante inflación de inquietud, de dramatismo, de problemática, lo que resalta aún más en medio de la indigencia de espíritu y parvedad de soluciones que nos invaden desde tantos sitios.

Acostumbrados a la prosa de Ortega o a los desgarramientos de Unamuno, no faltarán quienes consideren trasnochado el modo de escribir filosofía y teología del P. Ramírez, especialmente en sus grandes tratados. Nada más apabullante que una catedral y, sin embargo, puede resultar sumamente ágil. Depende como se

¹ *La Filosofía de Ortega y Gasset*, p. 365.

² Loc. cit.

³ Cit. por RICHARDS, I. A.: *Practical Criticism* (trad. esp.: *Lectura y Crítica*, p. 257).

⁴ ORTEGA Y GASSET: *Un diálogo* (1927), O. C. III, p. 566.

cuenta de que su propio punto de partida (el de Pascal) era sumamente primitivo... Si Pascal hubiera podido desarrollarlo en toda su amplitud, en una forma adecuada, habría nacido una teoría de la gracia que quizás habría prolongado la de Santo Tomás de Aquino desde el punto de vista antropológico y psicológico. Opinión de Guardini que antes había compartido uno de los mejores conocedores de Pascal, Stroszki¹.

De ello podemos deducir: ¿está tan divorciado el punto de vista antropológico y psicológico de lo que es una verdadera síntesis como la de Santo Tomás? ¿Se ahoga la persona en el tomismo o sucede más bien lo contrario?... Hay tratados enteros de la *Summa* que están formalmente constituidos como una doctrina de la imagen del hombre. Especialmente los que componen su segunda parte, la más original y amplia de todas, como ya notaron los contemporáneos de Santo Tomás; y más en concreto, todos los tratados de los actos humanos, de las pasiones, de los hábitos..., precisamente los que por indicación de sus superiores estuvo comentando el P. Ramírez durante muchos cursos en la Universidad de Friburgo. Tratados que fueron escritos muchos siglos antes de que el filosofar contemporáneo se sintiese tan singularmente atraído por la antropología filosófica.

Así puede verse entre los títulos conocidos del P. Ramírez los volúmenes que forman su obra sobre *De hominis beatitudine*, además de los que integran su producción inédita: *De actibus humanis* (sobre el acto voluntario-libre), *De passionibus animae* (estudio sobre las emociones), *De habitibus in communi*, *De vitiis et peccatis in communi*, *De Peccato originali*... Comentarios todos ellos, y otros muchos más, a la Moral de Santo Tomás, al estilo de los volúmenes publicados de su obra *De hominis beatitudine*.

Pero aun constituyendo estos comentarios, la parte más extensa de la obra del P. Ramírez, la que consagra a la Moral especulativa, a la imagen del hombre estudiado ante los horizontes más amplios que se han podido concebir, no es la más importante en orden a la preferencia de sus estudios ni al rango de éstos. Su verdadera vocación y afición era los estudios metafísicos y la Teología Dogmática. Pero adviértase, y Gilson lo ha expuesto magistralmente en sus conferencias de Toronto:

¹ GUARDINI, Romano: *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*. Buenos Aires, 1955, p. 251.

como necesidad acuciante que el hombre recobre la conciencia de sí mismo o la asunción de una humanidad que no desprecie su singularidad, porque esto constituye un postulado natural y esencial de su doctrina tan realista. Y no sólo en teoría. En la práctica, invita constantemente a sus alumnos a revivir el proceso inventivo de sus maestros, partiendo de la base de que las doctrinas no viven en el papel sino en las inteligencias, o que el mismo to-mismo no debe transcribirse, sino ampliarse, y de que todo crecimiento en el espíritu ha de ser homogéneo y por intususcepción.

Pero todo ello no es obstáculo para que el P. Ramírez, digámoslo de una vez, pertenezca a la raza de los imperturbables, de los grandes clásicos, a la raza de un Santo Tomás, de cuya actitud ante lo objetivo ha hablado tan magistralmente el P. Congar, como ya hemos expuesto. El P. Ramírez sabe muy bien que tanto en filosofía como en el arte, la inquietud es lo perecedero y la serenidad, lo inmortal. Desde sus primeros pasos ha seguido un rumbo y no se ha desviado. Le interesó siempre la eternidad más que la historia. Lo meramente episódico tiene tan sólo valor de incidente en su obra y en su vida. Nada hay en él que pueda denunciarse como una crisis de señorío. Fue uno de esos hombres de los que muy bien puede decirse: en el elogio y el vituperio permaneció inalterable. Conservó siempre el ánimo impassible, lo mismo en la prosperidad que en la adversidad. Nunca le conmovió el aplauso o vocerío de la masa, ni el rostro del tirano, ni la galerna del mar, ni el brazo de Júpiter, por decirlo como el poeta de la Antigüedad. Sabía muy bien que el pecado todo lo iguala y que el Martiriólogo cristiano debe mucho a la impavidez de sus mártires. De su dignidad y satisfacción interior bien sabe el cielo, aunque mucho sepamos nosotros de las insolencias de los pícaros, de las minivictorias de los hombres de este mundo, cada vez más uncidos al triunfo del dinero sobre la razón y sobre la misma fe; de las ingratitudes y desaires de tantos compatriotas que ni siquiera produjeron el más mínimo dramatismo en el P. Ramírez, siempre muy por encima de tantas cosas que a sus ojos no tenían mayor importancia. Entre otras, por ejemplo, por hablar de algo que flota desde hace algún tiempo en nuestro ambiente, de la distinción entre antiguo y moderno, entre tradición y progreso, entre integristas y progresistas...

Es verdad que con el nombre de filosofía tradicional es frecuente entender cosas realmente distintas, según las simpatías de escuela o sistemas. Sin embargo debe significar toda especulación u orientación práctica del saber filosófico que admite valores o principios definitivamente establecidos en la historia del pensamiento, los cuales forman como el núcleo de las verdades que la humanidad amplía o desarrolla siempre mediante nuevos puntos de vista y siempre en relación con la conciencia social de cada época. Históricamente esta filosofía está representada por la filosofía griega de tronco socrático, por la filosofía cristiano-escolástica y por un sector de la filosofía científica moderna.

Desde el punto de vista religioso, concretamente católico, la tradición ha tenido también siempre en la Iglesia una importancia capital¹. Pero mientras que en los tiempos antiguos y medios esa importancia era casi exclusivamente práctica o de aplicación, desde que aparecieron el Protestantismo y el Modernismo es principalmente doctrinal o de principios. A la negación o liquidación de las diversas tradiciones en cuanto tales, hubo que oponer una doctrina católica rigurosamente establecida según los datos de la divina revelación y de la teología².

En los tiempos actuales, al menos en apariencia, la tradición no tiene muy buena prensa. Todo parece haberse hecho futurible y pura lactancia o latencia. Se repite hasta la saciedad que el hombre de hoy, en el umbral de todas las posibilidades, se ha vuelto de espaldas al pasado, y con los astros al alcance de la mano se aventura a la conquista del Universo. Todo parece convertirse en germinal, en un todavía-no-siendo. Son muchas las voces, y muy importantes, que han denunciado el peligro de nuestra época: el abismo no del ayer, sino del futuro. Un futuro que empieza ya a describirse como verdadera alienación, con su aureola de silencio y de absurdo aturdimiento. No hay la menor duda de que en todos los terrenos, ya se trate de política o de filosofía, hemos de hacer lo posible para percibir y adelantarnos a los latidos del mañana. Quien niega el futuro como vivificador del espíritu es tan enemigo del hombre como quien niega su pasado. Concebir falsamente la tradición puede entrañar también un problema de alienación en el pasado, equivalente, aunque de signo opuesto, a

¹ *De Scriptura et Traditione*, en «Pont. Academia Mariana Internationale», Roma, 1963; *Sanctus Thomas Studiorum Dux*, en «Aquinas», Roma, 3 (1960).

² *La Tradición*, loc. cit., p. 367.

entre católicos, que chocaba al núcleo mismo de su doctrina de la inteligencia, según la cual el conocimiento humano es al mismo tiempo verdadero e inadecuado, y a su profundo *sensus Ecclesiae*, de lo que se ocupó expresamente en varios de sus escritos¹.

Pero el problema, desde los años en que el P. Ramírez se dolía de que se hiciese esta división entre católicos, se ha agudizado más y más. Hemos llegado a extremos muy dolorosos. No es precisamente un bello panorama el que nos presenta.

Pero ante un panorama como el que nos presenta el mundo hoy, resulta explicable que se tienda a ver en la obra del P. Ramírez, según se juzga generalmente, como si su autor se hubiese impuesto la tarea de responsabilizarse con la salvaguarda de la tradición filosófica y teológica en toda su pureza. Y esto con tal acento, a los ojos de muchos —el P. Utz entre ellos— que no parecía entender nuestro tiempo y no tener ninguna comprensión para el dinamismo intelectual de los espíritus modernos. Pero no es así. El marco temporal actúa en este caso de deformador. Quienes conozcan la obra del P. Ramírez captarán de inmediato el mesurado equilibrio de su posición entre un inmovilismo tradicionalista y un constante fluctuar progresista. Nada nos habla mejor de ello que las adquisiciones personales de sus investigaciones. Pero antes de ocuparnos de ellas, hablemos de su concepto del Bien Común, tan central en su obra. Concepto que, entre otras cosas, está a tono con lo que hemos sostenido en este capítulo, pues, de modo similar a la Teoría del Conocimiento, en todo lo que se refiere a la Filosofía social tiene mucha importancia, como ya dijimos, el testimonio histórico. Además su grandioso concepto del Bien Común abarca el pasado, el presente y el futuro de un modo eminentemente integrador.

4. EL BIEN COMÚN, O MATERIA Y FORMA DE LA SOCIEDAD POLÍTICA

Dos ideas de extraordinaria importancia compendian el pensamiento del P. Ramírez, según se deduce de la parte final de su tratado *De ordine*, que entre sus obras hasta ahora publicadas es donde pueden encontrarse, en una síntesis muy apretada de su pensamiento, sus adquisiciones más valiosas y precisas: la Filosofía, que define, demuestra y divide según las causas, se reduce,

¹ Vid. *¿Un orteguismo católico?*, loc. cit., pp. 157-159.

al servicio del Bien Común¹, del que no quedó del todo satisfecho hasta haber publicado sobre la misma materia un nuevo estudio: *Deberes morales con la comunidad nacional y con el Estado*², en el que precisa, como puede deducirse del mero enunciado de su título, la idea desarrollada anteriormente. Habla de filosofía política, centrando su concepción en la idea de orden, de Bien Común, que ha de reinar en todo y que pocos autores han tratado con tanto esmero y profundidad como él. Antes de seguir adelante, digamos que su segundo libro no supone una rectificación del primero. Ni mucho menos. Se trata de una cuestión de complemento, de matiz.

Dos libros de fácil letra, aunque de sorprendente lectura. Más extenso el primero; mucho más condensado el segundo. El lector no habituado a estos temas corre el riesgo de que se le escape fácilmente el meollo de su doctrina sobre el Bien Común, pues nadie como el P. Ramírez ha precisado tan profundamente la distinción entre Bien Común inmanente y Bien Común trascendente. Pero no ha de olvidarse que se trata de dos obras, aunque breves y muy apretadas, fruto de una interpretación doctrinal, más bien que histórica, del pensamiento de Santo Tomás a través de sus principios y con vistas a deducir las conclusiones o implicaciones en ellos contenidas. Santo Tomás, como nos recuerda el P. Ramírez, no escribió *ex professo* un cuerpo de doctrina política. Su obra *De regno* quedó incompleta casi desde sus comienzos. Concretamente en el capítulo II del libro II.

Sin embargo, por estar las dos obras que aquí nos ocupa dedicadas a la filosofía política y por enlazar fundamentalmente de algún modo —es decir, en las alturas, o, si se prefiere, en las raíces— con las ideas más básicas que sustentan la situación social y política creada en nuestra Patria desde 1936, resaltemos aquí la significación de un pensamiento que, como a menudo sucede con las ideas del P. Ramírez, de exponerse con todo lujo de detalles exigiría el estudio monográfico³. Hemos de añadir que

¹ Esta obra llevó primeramente el título *La Filosofía política de Santo Tomás*. Una serie de conferencias pronunciadas sobre este tema en el Instituto Social León XIII, de 23 a 27 de octubre de 1951. Publicada en 1952, fue reeditada en 1956, con el título que lleva ahora.

² Separata de *Anales de moral social y económica del Centro de Estudios Sociales de la Santa Cruz del Valle de los Caídos*, vol. I, Madrid, 1962.

³ Ampliar en este aspecto el presente capítulo podría darle a esta obra una intención que desborda su principal cometido. Pero entra en nuestros planes ocuparnos de él en otra ocasión con más detenimiento.

seres que componen la sociedad política en donde hay que buscar los primeros principios de la ciencia correspondiente.

Ontológicamente la sociedad política se compone y se basa en seres racionales, con la particularidad de que el hombre como tal es esencialmente social.

No se trata, pues, en el P. Ramírez de un acento o de una mera preocupación por lo social. La dimensión social, según él, nos es esencial. El hombre necesita de la sociedad para su bien. El hombre aislado se halla en estado de indigencia corporal o espiritual. El derecho de perfección humana sólo se logra en la comunicación social. Es más, el hombre exige naturalmente la sociedad perfecta, plenamente suficiente en bienes y recursos para el completo desarrollo de su personalidad natural de hombre. Exige el Estado, como sociedad natural perfecta o política para ese pleno desarrollo¹.

Así, en todos los tiempos y latitudes han formado los hombres núcleos sociales organizados. Cuando una cosa sucede siempre y en todas partes, es señal evidente de que responde a una inclinación y a una ley natural. Toda creatura racional o intelectual (inclusive, acentúa el P. Ramírez, los Angeles y Santos) se constituye naturalmente en sociedad según su género. Mas el hombre no necesita la sociedad para el bien de uno sólo, sino para el bien de todos, para el Bien Común, fin político y a la vez fin jurídico que se realza siempre en función del derecho. Superley, como medida suprema de todas las leyes.

Para considerar el Bien común como humano, honesto o moral en toda la plenitud de que es susceptible en esta vida terrestre, juzga el P. Ramírez que «no basta una noción cualquiera, confusa, meramente empírica y a ras de tierra, sino que hace falta tener una idea profunda», sobre todo metafísica y teológica. El sabe perfectamente que se trata de una idea-clave y sabe también que, tal como la fundamenta Santo Tomás, inspira la doctrina de los Papas en esta materia. Es «como el eje sobre el que gira toda la vida social y política». Pero sabe especialmente que cuando se trata de señalar su naturaleza, la dificultad principal está en determinar la del Bien Común inmanente de la sociedad política, es decir, de un bien humano conforme a la naturaleza humana. Bien Común inmanente del grupo de criaturas racionales e intelectuales, que es un bien moral y social. *Opus naturae, opus intelligentiae*, que se diferencia del Bien Común de todas las criaturas, puramente entitativo y operativo, en cuanto que todo el conjunto de ellas está perfectamente ordenado en su ser y en su obrar por el Creador. *Bonum universi, est bonum ordinis: cosmos*².

¹ Ibid., pp. 23 y 24.

² *Deberes morales con la comunidad y con el Estado*, loc. cit., pp. 309 y 312.

manera posible. Tan es así que, por ejemplo, cuando el P. Ramírez vincula al Bien Común inmanente la justicia social, aboga abiertamente, con los principios que ha sostenido, para que se haga extensiva la obligación de restituir, que los moralistas no discuten en casos de justicia conmutativa, a la justicia distributiva y a la justicia social¹. Por lo demás, habrá alguna razón de peso y muy tangible para que el uso de los bienes de este mundo, según lo ha entendido siempre el tomismo, sea algo que todavía sigue sorprendiendo a los progresistas más avanzados y que nunca comprenderá la estrechez marxista.

Podemos preguntarnos más en concreto y, como fácilmente puede advertirse, enviscerando la política en la filosofía y no al revés: ¿qué fuerza puede tener en política, ciencia eminentemente práctica, un todo virtual o potencial, que es un todo análogo, cuya entidad no es como la de un todo integral ni como la de un todo estrictamente universal o unívoco? Respondemos de la manera más escueta: la fuerza de la razón, la justificación de un orden en el que puede creerse con toda la fuerza del alma. Antes de plantear la proyección social de una política, ha de plantearse su justificación científica con ánimo de que no se proyecte socialmente un error en una ciencia tan eminentemente práctica.

Así, en el análisis de las cinco corrientes contemporáneas, que expone con criterio académico, aunque no exento de humor británico, el prof. Oakeshott: Democracia representativa, Catolicismo, Comunismo, Fascismo, Nacional-socialismo, reconoce que «la doctrina social y política católica está muy por encima de cualquiera de las otras, porque por lo menos tiene la ayuda de un profundo pensamiento filosófico, el de Santo Tomás de Aquino, y no depende para su filosofía de una vaga inclinación hacia un pragmatismo, medio comprendido y completamente confuso, el cual no daría mejor apoyo si fuese comprendido del todo»².

Sin embargo, en el panorama actual que nos ofrece el mundo, si hay un movimiento el cual no cesa de pregonar su cientifismo político, es el comunismo. Todo lo contrario de lo que puede apreciarse en los movimientos que lo combaten, abocados cada vez más al pragmatismo. De ahí que la «fe cientifista» marxista, aunque científicamente sea de lo más triste y falso que haya podido imaginarse, impresione sobre todo, por vocearse de manera insis-

¹ *Deberes morales...*, pp. 309 y 312

² OAKESHOTT, Michael: *The social and political doctrines of Contemporary Europe*, N. York, 1953, pp. XV-XVI.

Así puede verse que cuando comparamos pensamientos entre los políticamente fundamentales, que casi tienen verbalmente la misma formulación en Santo Tomás y en el marxismo, la diferencia no puede ser mayor. Por lo que se refiere a la flexibilidad, ya que de ella acabamos de hablar, para la concepción tomista las distintas formas de gobierno son buenas y legítimas si de suyo son capaces de procurar el Bien Común, que es el fin propio y específico del Estado; son malas aquellas que de suyo procuran lo contrario. Por ello, la forma de gobierno, el régimen en sentido tomista, tal como lo explica el P. Ramírez, es algo esencial e íntimo al Estado, proporcionado al cuerpo a que se aplica como la forma a la materia. No debe cambiarse, pues, de forma de gobierno —son sus palabras— «según la moda, como un individuo o una señorita cambia de indumentaria, sino que debe tener muy en cuenta sus costumbres, sus tradiciones, su educación, su carácter...»¹. Por otra parte no ha de infravalorarse que en la sociedad *maior pars est hominum non perfectorum in virtute*, y de cómo la debilidad y destrucción de toda la obra de gobierno procede de dos causas: o de la ineptitud de los gobernantes que carecen de prudencia y de justicia; o de la rebeldía de los súbditos que no quieren obedecer como es debido. Actitud ante el pesimismo que ha sido tratada agudamente por Demongeot, en su conocido estudio *El mejor régimen político según Santo Tomás*.

Esta flexibilidad resulta inconcebible en el marxismo. Para él cambian las formas de Gobierno sin hacer ninguna referencia a algo que de algún modo esté por encima del partido. En el comunismo, con su doctrina de la teoría y praxis —Hegel siempre en el epicentro— el Bien Común es él y, si queremos perfilarlo aún más, habría que decir que el comunismo es el Estado comunista, en donde se ha encarnado históricamente, y mientras no se demuestre otra cosa no se conoce otra encarnación suprema y dominante que la del Estado ruso. Por consiguiente cambian los gobiernos, no en tanto sean capaces de procurar o no el Bien Común, sino en tanto que obedezcan más o menos al grupo que está en el poder. Poder que, con la excepción, primero, de Yugoslavia y después de China, está teórico-prácticamente en el pontificado armado del Estado ruso, que bastantes líos se ha hecho ya entre su camuflado nacionalismo y su incensantemente pregonado internacionalismo.

¹ *Pueblo y Gobernantes...*, p. 60.

aspiraciones y de dirección. En ese sentido el Bien Común es algo verdaderamente primordial, con sus aspectos, propiedades o condiciones, que son: orden, tranquilidad, paz, unidad, amistad, bienestar, salud pública. Pero es evidente que en una sociedad no se obtiene el Bien Común sin cierta unidad. *Vis unita, fortior*. La unión hace la fuerza. Y es el caso que este Bien Común se debe procurar con la mayor energía posible. Así aquella forma de gobierno será la mejor que más asegura la unidad. Pues «la autoridad es al cuerpo social lo que el alma al cuerpo»¹, lo que la forma a la materia, que es lo mismo afirmado por Santo Tomás en *De regno*: «ut sit in regno sicut in corpore anima»².

Para el P. Ramírez, «así como el alma no mata ni anula al cuerpo, sino que lo vivifica, desarrolla y utiliza para el bien de todo el viviente, de igual suerte la autoridad no debe absorber ni anular las iniciativas y energías del cuerpo social, sino favorecerlas y utilizarlas para el logro del bien común»³. Pero adviértase que «es propio de la forma ser algo actual, determinante, distintivo. Une las partes dispersas, dándole ser, unidad y perfección». Así lo que unifica, organiza y ordena las fuerzas, tendencias y aptitudes de la muchedumbre a su común perfección y prosperidad, es su forma, encarnada en la autoridad o en el poder. «Unidad, que, como ya hemos dicho, no es puramente lógica, sino real y objetiva, aunque no sustancial ni física, sino moral y de orden, fundada en la unidad de fin y de medios, de aspiraciones y de dirección. Es así cómo ha de entenderse que la autoridad es a la sociedad «lo que el alma al cuerpo y como la forma a la materia: le da el ser de sociedad o de comunidad y, por consiguiente, su unidad. Gracias a ella, la muchedumbre de seres humanos es un todo orgánico y organizado, no un montón, un acervo, un mero cúmulo, una masa de hombres. Precisamente por eso, la palabra *estado* se dice en primer lugar del gobierno, del poder, de la autoridad: y, por derivación, de todo el cuerpo social completo e independiente: «la denominación de una cosa se toma de la forma que le da su especie» (In I Perih., lect. 6, n. 9); «toda denominación esencial se toma de la forma, que es la raíz y el principio del ser y del obrar». (II Sent., d. 9, q. 1, a. 4 c). La autoridad, en el sentido profundo que le da Santo Tomás, como fuente y principio propio de la ley, así como la ley lo es del derecho; es decir, como una ley y un derecho por esencia, en cuanto cabe usar de ese término dentro de la esfera de las cosas humanas y creadas; las leyes y derechos particulares son otras tantas participaciones de la autoridad»⁴.

Toda la implantación del orden de la sociedad depende de la Autoridad, y esa implantación es precisamente la misma sociedad

¹ *Pueblo y Gobernantes...*, pp. 55-56, 43.

² *De regno*, lib. I, cap. 13, n. 40.

³ *Deberes morales...*, p. 272.

⁴ *Pueblo y Gobernantes...*, pp. 53-57.

ciales y políticas han variado a lo largo de la historia. Algunas perfeccionándose, las más estancándose, y otra siguiendo un proceso errado. Es innegable que dentro de la más estricta fidelidad al pensamiento de Santo Tomás, ha de propugnarse todo lo que contribuya al perfeccionamiento de lo que en el mejor sentido de la palabra se entiende por Estado de derecho, con todas las garantías constitucionales que hagan posible su mejor desarrollo.

Por ello, en consonancia con la doctrina de Santo Tomás sobre el Bien Común y la autoridad, es fácil suponer que el Magisterio de la Iglesia se haya pronunciado con insistencia, y últimamente en el Concilio Vaticano II, sobre la legitimidad y licitud de las diversas formas de gobierno, dejando la concreción y realización de las mismas al arbitrio de los intereses de cada Estado, no para que den soluciones caprichosas o en beneficio de intereses particulares, sino en conformidad con las condiciones históricas lógicas de cada país y sobre todo en conformidad con las exigencias del Bien Común. Resulta lógico, salvado estos presupuestos previos, que mantenga, consiguientemente *a priori*, una actitud neutral sobre la ulterior concreción de los partidos políticos, por ejemplo, que puede darse o no en cada una de las formas lícitas de gobierno, democráticas o aristocráticas, monárquicas u oligárquicas.

La *Gaudium et spes*, en el cap. IV, se ocupa extensamente de la doctrina política, cuyas proposiciones básicas han podido sintetizarse así: «Las instituciones, privadas o públicas, deben estar al servicio de la dignidad y fin del hombre, bajo cualquier régimen político. En diversas regiones, con la mayor toma de conciencia de la dignidad humana, se aspira a instaurar un orden político-jurídico en que se garanticen más los derechos de las personas a participar activamente en la vida política individualmente o asociadas. La autoridad política ha de tener cuidado no sólo de no entorpecer, sino hasta de promover positivamente la intervención activa de las asociaciones familiares, sociales, culturales e institucionales intermedias en las tareas del Bien Común. La participación de todos los ciudadanos en las empresas públicas y vida política ha de realizarse conforme a la situación real de cada país, y de modo que no sea en menoscabo de una autoridad pública vigorosa. La determinación del régimen político y las modalidades concretas de su estructura fundamental está en manos de los hombres y puede ser di-

lidad eficiente, porque el todo es el fin de las partes, que a su vez concurren y cooperan a la perfección del todo. La vida y salud de todo el cuerpo es el fin de todos sus miembros y órganos, que a su vez cooperan con sus funciones y movimientos a la vida y al bienestar del mismo». Vid. Deberes morales..., pp. 253, 289, 293 y 304.

si el mal continúa y hasta se acentúa más, haciéndose absolutamente intolerable, puede pasar más adelante, organizándose para la resistencia activa e incluso para un levantamiento a mano armada, con objeto de desalojarlo del poder y poner otro más útil y conveniente en su lugar. Contingencia terrible, que no debe suceder sino cuando concurren juntamente estas tres condiciones, que son las clásicamente reproducidas en todos los tratados escolásticos: 1) obstinación en el desgobierno sin propósitos ni indicios de enmienda; 2) plena garantía de éxito del levantamiento para derrotarlo; 3) que los daños causados o provocados por la revolución sean menores que los causados por el desgobierno que se trata de desalojar.

El mejor régimen según Aristóteles y Santo Tomás

La pregunta viene fácilmente a los labios: ¿quién o quienes deciden cuándo se da ese momento en que el gobierno no es ya útil al Bien Común, sino más bien nocivo? La respuesta se facilita ampliamente en esta doctrina si se tiene presente que Santo Tomás habla expresamente de régimen mixto y de cómo resulta inhumano y antinatural trasladar el sentido de unidad de una compañía o de regimiento a la política. El centralismo exagerado, traducido en una conformidad absoluta, confirmaría, una vez más, el conocido aforismo *Maxima unitas destruit civitatem*.

El régimen mixto tomista, de innegable ascendencia aristotélica, base la más valiosa de cualquier doctrina política que no quiera caer en los extremos del totalitarismo y del demoliberalismo inorgánico, es consciente de que el poder soberano tiene los límites derivados del Derecho Natural, verdaderos topes del Estado, que debe respetar, defender y formular los derechos básicos de las personas humanas y de las sociedades inferiores, que no dimanen ni dependen del Estado, sino de Dios, autor de la naturaleza. Por el mismo respeto a las sociedades infrasoberanas se dignifica a los municipios, diputaciones y corporaciones culturales y entidades de distinta radiación y solvencia en el país. Por ello considera que la forma de gobierno, el régimen, en sentido tomista, no es algo adjetivo y puramente accidental al Estado, sino esencial. Además compendia las tres formas clásicas de go-

Gerente del Bien Común el poder de dejar en suspenso derechos sociales y políticos por el tiempo preciso y con las requeridas cautelas, cuando así lo impone ese mismo Bien Común, tampoco se le puede negar el poder de dejar en suspenso el derecho de huelga en condiciones de igual suerte.

otra cosa que pura técnica; no es un arte, sino una virtud; obra esencialmente humana de cabeza y de corazón, de competencia y de amor. «Si el gobierno fuera arte o mera técnica, podrían separarse el buen gobierno de la vida moral del gobernante, pero no es así: es esencialmente una obra de virtud»¹, con la que se mide la autoridad y, en buena medida también, la estabilidad de los gobiernos. De ahí que de la autoridad, por su elevado valor social, pueda decirse con todo fundamento: *corruptio optimi pessima*.

De la relación entre la moral y la política, fundamentada en los principios metafísicos de una doctrina del orden, como la sustentada por el P. Ramírez, hemos resaltado aquí su concepto del Bien Común, singularmente en su aspecto inmanente. En su dimensión más espiritual tiende a lo trascendente, que no otra cosa es el Bien Común trascendente. Bien Común *in causa*, en sentido causal y dinámico, como causa primera y fin último, que le distingue del Bien Común inmanente, que lo es *in essendo*, en sentido formal, lógico o metafísico. Con todo, la fórmula Bien Común tiene la ventaja de expresar primaria y directamente la razón de causa, ya que el vocablo bien es el nombre propio de la causa final.

Es en su obra *De ordine*, como ya hemos indicado, donde el P. Ramírez expone en toda su profundidad y precisión la filosofía del Bien Común que entronca con el primero y supremo analogante: Dios. Analogados posteriores y secundarios no se pueden entender en cuanto tales y en cuanto a su más íntima naturaleza, sino por relación y resolución hasta el primer analogante, con lo que resulta que el Bien Común inmanente de las creaturas postula ser referido al Bien Común trascendente increado para ser comprendido radicalmente². Una cita del P. Ramírez define perfectamente lo que constituye el Bien Común trascendente:

«Dios sólo puede ser uno, y no se compone de partes, sino que existe antes de las partes y de su totalidad, siendo una Unidad Absoluta que contiene de antemano virtual y eminentemente todas las partes y la totalidad de ellas, por ser la Deidad»³.

Si se analiza con detenimiento lo que hay en el fondo de esta doctrina, vemos en primer lugar una cuestión de método, que es

¹ *Ibid.*, pp. 86-87.

² *Deberes morales...*, p. 253.

³ *De hominis beatitudine*, t. II, lib. III, p. 1, Q. 2, núm. 334.

ha hecho un enjundioso compendio en su trabajo *La Filosofía Moral, la Filosofía del Derecho y las Ciencias Jurídicas*, al que remitimos al lector¹.

Insiste singularmente el P. Ramírez en las íntimas y necesarias relaciones de las ciencias esencialmente prácticas con la ética y el derecho natural.

«Hablando con propiedad —escribe en *Pueblo y Gobernantes*—, el derecho natural o filosofía del derecho es una parte integral de la ética individual y de la ética social o política, según se trate de derecho natural privado o de derecho natural público; pues el derecho, hablando con precisión, se reduce a la justicia de quien es objeto, y ésta no es más que una parte integral de la moral individual y de la moral social, que abarcan también las demás virtudes.

»En cambio, la moral social o política, en el orden natural o puramente filosófico, es una ciencia esencialmente distinta de la moral individual, ya que ambas, la individual y la social, son dos especies distintas de la filosofía moral plenariamente dicha, que es como su género próximo (cf. *In I Ethic.*, lect. 1, n. 6; *In X Ethic.*, lect. 16, n. 2.180; *In libros Politic.*, proem. nn. 7-8; II-II, q. 47, a. 11, Sed contra). La política no está fuera de la moralidad, como la sociedad no está fuera de la humanidad. El hombre no deja de serlo por vivir en sociedad, y la moralidad no deja de serlo por extenderse a la vida política del hombre»².

Sin duda, se hace necesario un orden más serio y científico, sobre todo cuando se busca la consonancia con la mejor tradición

¹ Vid. *Estudios Filosóficos*, núm. 4, enero-junio de 1954, p. 211. En este trabajo se advierte claramente cómo para el P. Ramírez los fines específicamente diversos de las distintas disciplinas que integran las ciencias prácticas morales, son esencialmente irreductibles aunque subordinados entre sí, pues posee escibildades, o sea visión científica diversa, con principios y conclusiones propias. Según dichas disciplinas, estas peculiaridades sólo tienen unidad de orden, y por eso en ellas la parte —el hombre— no se reduce absolutamente al todo y tiene operaciones diversas independientes de él. Cuando el todo es absoluto —*simpliciter*— es natural, según dice Santo Tomás, que la misma esencia que estudia el todo estudie las partes, que no se distinguen perfectamente de él. En cambio cuando se trata de una unidad de orden, con partes que tienen también vida propia e independiente, no puede pertenecer a la misma esencia el estudiar el todo y las partes que contiene, sino únicamente en cuanto son partes. De aquí deduce Santo Tomás que la filosofía moral debe dividirse en Moral individual, familiar, social o política. «Los hábitos —explica Santo Tomás— que dicen esencialmente relación a diversos fines deben recibir diversa especificación de ellos, ya que la razón formal de las cosas ordenadas al fin ha de tomarse del mismo fin» (II-II, q. 47, a. 11).

² *Pueblo y Gobernantes*..., p. 10. Vid. el trabajo citado del P. SORIA, páginas 212 y 217.

de los anteriores, y en su mayoría los posteriores a él, las ponen bajo el segundo, terminando por reducirlo a un derecho estrictamente positivo, debilitando peligrosamente la firmeza de sus preceptos.

«Nuestros teólogos, en suma —escribe el P. Ramírez—, fueron menos afortunados en el aspecto especulativo y verdaderamente filosófico del Derecho de Gentes que en el terreno práctico de su extensión y aplicación a regular las relaciones internacionales»¹.

La clave de la aportación del P. Ramírez en este campo está sustancialmente en la distinción de un derecho natural, primario y secundario. No es nuestro propósito entrar aquí en la explicación que hace el P. Ramírez de esta distinción, así como en las derivaciones de todos los derechos del primer precepto de la ley natural que pueden realizarse de dos formas: *per modum conclusionis*, o sea, en forma de conclusiones universales, y *per modum determinationis*, es decir, en forma de simple determinación concreta de los principios universalísimos o de las conclusiones universales. Estas determinaciones constituyen el derecho puramente positivo. Sobre el particular un apretado resumen del pensamiento del P. Ramírez puede verse en un trabajo del P. Bonifacio Llamera².

Aquí nos interesa fundamentalmente resaltar el sentido metafísico del derecho en el P. Ramírez, que, en la línea de Santo Tomás, con los juristas romanos, ha entendido el Derecho de Gentes como un Derecho Natural, que se impone por la misma naturaleza y no por alguna institución o voluntad humana. El Derecho de Gentes se refiere a todas las normas que la razón humana deriva por deducción necesaria de los mismos principios del Derecho Natural y comprende, por lo tanto, todas las conclusiones —primeras y secundarias o más remotas— que se infieren de esos principios.

Al definir Santo Tomás el Derecho Natural: «*Quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri... secundum absolutam sui considerationem* (II-II 57. 3); *ex sui natura* quiere decir que es algo intrínseco y esencial a la misma naturaleza; que ha sido dado a la naturaleza como una propiedad necesaria a su

¹ *El Derecho de Gentes...* Loc. cit., p. 188.

² LLAMERA, Bonifacio, O. P.: *El Derecho de Gentes*, en «Estudios Filosóficos», núm. 9 mayo-agosto de 1956, p. 317.

humana sino en la ordenación de la misma al fin objetivo. Tenemos dada, junto con la causa material y raíz emanativa del derecho, su propia causa final. La consideración finalística es, pues, básica en una recta teoría del derecho. El fin aparece como raíz última fundamental. Para la concepción tomista del derecho, éste es no sólo un atributo del ser sustancial del hombre, que, como forma o ente moral, en el ser se sustenta, sino que a la vez fluye, como propiedad espiritual, de la naturaleza humana ya constituida en persona, que es causa emanativa de todo derecho¹.

Con una concepción así se comprende que Santo Tomás haya hablado del Bien Común de la sociedad política como paradigma y tipo acabado que comprende toda clase de bienes. Ha definido a la sociedad civil como «la comunidad perfecta» no sometida a ninguna otra en lo temporal, que debe proporcionar a sus miembros la «suficiencia perfecta de bienes». El Bien Común sobrenatural que corresponde a la Iglesia no entra en las perspectivas propiamente sociológicas del Angélico. La sociedad temporal está subordinada a la Iglesia como la naturaleza a la gracia.

Creemos con el P. Urdanoz² que no se ha analizado bastante la fórmula aquiniana de la ordenación de los individuos y de los bienes singulares al Bien Común. En ella han de figurar todas las relaciones jurídicas, es decir, los derechos de los particulares para con el todo social y los derechos de la sociedad y del poder público sobre los individuos. Pero no se suele delimitar la naturaleza y alcance de estos derechos. Sobre todo los personalistas como Maritain resaltan preferentemente las relaciones de amor o de «amistad fraterna» más que de justicia, que es superpersonal, como lazos que unirían y fundarían la sociedad de personas y relaciones de éstas con el Bien Común superior, o el Bien Común de la comunidad de los espíritus, que incluye a toda la serie de bienes temporales, en virtud de la cual, dentro del mismo orden natural, la persona humana trasciende al Estado y formaría una suerte de sociedad espiritual o superior a la sociedad temporal. Y en verdad que respecto de los bienes comunes trascendentes, como el bien del universo y el bien divino, como nos recuerda el P. Urdanoz con pureza tomista, no caben relaciones jurídicas. Respecto de Dios no hay deberes propios de justicia, sino de conocimiento, amor y religión³.

¹ Esta doctrina ha sido ampliamente expuesta en el comentario del P. T. Urdanoz, O. P., al *Tratado de la Justicia de Santo Tomás*, ed. bilingüe de la *Suma*. Vid. t. VIII, pp. 208-213.

² URDANOZ, T. O. P. Vid. su citado comentario al *Tratado de la Justicia*, p. 766.

³ Las famosas puntualizaciones de los cuatro padres dominicos de San Esteban, del 21 de junio de 1969, ampliamente difundidas en la prensa nacional, se basan fundamentalmente en una concepción tomista del Bien

del derecho va conjugada y completada con esta perspectiva comunitaria de su fundamentación social, si bien esta segunda perspectiva brota de la primera y va incluida en ella. La vida social y la ordenación al Bien Común es uno de los medios obligatorios que la persona tiene para conseguir su fin último.

Sin embargo nada más falso al explicar este particular que lo que intenta Maritain con su teoría de la disociación dentro del hombre entre persona e individuo. Este, como es sabido, se subordinaría plenamente al Bien Común en todo el ámbito de la vida material, de los bienes económicos; la persona, en cambio, no es parte de la sociedad ni se ordena a ella en ninguna de sus actuaciones y en ninguno de sus bienes privativos. De como esta disociación resulta infundada en el aspecto ontológico, ya nos ocupamos en otro lugar. Resaltemos ahora que esta querencia del personalismo maritainiano hacia la concepción comunitaria incide —por lo infundado de su planteamiento ontológico— en los dos errores extremos del personalismo absoluto respecto de lo espiritual y del totalitarismo comunitario, con tendencia al comunismo, en el aspecto político-económico. El tono paradójicamente liberal en lo espiritual y comunizante en lo social, que indistintamente suele caracterizar a algunos sectores del catolicismo contemporáneo, ¿no tiene aquí su origen?

La personalidad jurídica radica en la misma subsistencia autónoma de la persona metafísica del hombre e inmediatamente se implanta en su condición de ser inteligente y libre. Se comprenderá perfectamente la insistencia machacona del P. Ramírez y de los buenos tomistas en este punto, pues de una ontología de la persona humana deben derivarse fácilmente sus atributos inseparables de ser, sujeto de derechos. La persona metafísica esencialmente ha de ser también persona moral o sujeto portador de derechos.

El P. Ramírez, como ya dijimos, después de su célebre polémica con Maritain, no gustaba de hurgar en la herida y prefirió, a nuestro juicio, equivocadamente, no aludir al pensamiento de éste expresamente, aunque se ocupase de solucionar su problemática. Pero han sido los discípulos del P. Ramírez, y en primer término el P. Urdanoz en su comentario al Tratado de la Justicia de la *Suma*, quien con más clarividencia ha insistido en el personalismo de Maritain y en el modo cómo ha complicado esta cuestión:

«Pretendiéndose apoyar en el concepto tomista de la persona y su distinción del individuo y en la doctrina católica de la primacía de lo espiri-

5. SENSUS ECCLESIAE

Pero lo que, sin duda, colmaría de más honda alegría al P. Ramírez lo sintetiza su colaboración en las tareas del último Concilio, recogida en su parte principal en su obra *De Episcopatu ut sacramento deque Episcoporum Collegio*, centrada en su punto álgido, el que suscitó más polémica, el que ha sido considerado como el más saliente del Vaticano II. No en vano la *Lumen gentium*, según voz común, ha sido juzgada como centro y ápice del Vaticano II. Aún hoy, después de su formulación conciliar, persisten tendencias, sobre todo en comentarios fáciles, que no tienen en cuenta la *Nota declarativa* y las precisiones de la Comisión Doctrinal.

Se trata de la última obra que publicó el P. Ramírez. Con ella culmina toda la labor de una vida de estudio, de experiencia, de conocimiento de los hombres y de la historia de las ideas, así como su acrisolado espíritu religioso. Hasta la extraordinaria simplicidad de construcción y exposición de ideas que en ella se advierte, se nos muestra como un modelo decantado al máximo de su magistral y subidísimo sentido del orden. Una vez más expone, razona, deduce, pero en esta ocasión, de las más importantes de la historia de la Iglesia, parece que Dios le tenía reservada una parcela digna de consideración a su genio. De su obra se ha dicho que de haberla escrito diez años antes —sin la brújula de la *Lumen gentium*— hubiese ahorrado a los teólogos mil rodeos y perplejidades. Publicada, al menos, en el posconcilio, nos ayuda a comprender el texto conciliar, nos demuestra la armonía que reina entre lo que el Concilio dice y lo que ha dicho el Magisterio y, sobre todo, la conformidad sustancial plena de la enseñanza de Santo Tomás con la enseñanza del Vaticano II¹.

A lo largo de las páginas de nuestro trabajo, centrado, por lo general, en los aspectos intelectuales —filosóficos y teológicos— de su obra, hemos hablado más bien incidentalmente de la Iglesia. Sin embargo, y por muchos conceptos, no puede pasarse por alto el marco en que se desenvuelve su vocación y su vida: la Iglesia, que es sobre todo fe y vida profundamente religiosa. Es nuestra intención hablar ahora de ella y a propósito del P. Ramírez con algún detenimiento, precisamente en estos momentos

¹ CIAPPI, L.: *Sacramentalità e collegiata dell'Episcopato nel Magisterio Ordinario e in San Tommaso*, en «L'Osservatore Romano», 22-I-67.

de los discípulos de Cristo, es el vínculo de perfección de todos ellos en sociedad perfecta, la savia, la salud, el alma del cuerpo místico de Cristo: virtud eminentemente social y comunicativa de todos los tesoros divinos a todos los hombres, sin exclusión de nadie ni aceptación de personas o clases, y soberanamente activa y anhelante hacia Dios bajo la suprema razón de bien trascendente, de bondad por esencia. Ejemplo magnífico que imitar en su esfera propia por la sociedad política perfecta»¹.

Sin embargo, el *sensus Ecclesiae* ha recibido diversos nombres en el catolicismo: *sensus catholicus*, *sensus o consensus fidelium*, *sensus socialis Ecclesiae*... No todos estos términos significan exactamente lo mismo, pero todos tienen un fondo común: el don de Dios que vigila la doble realidad objetiva y subjetiva de la fe, para conservar siempre intacta la primera y para conferir a la segunda el poder de adherirse a su objeto, de percibirlo y discernirlo. Cuando hablamos del *sensus Ecclesiae* o *sensus fidelium*, queremos tan sólo decir que quien posee el hábito de la fe lleva dentro de sí la capacidad de juzgar de algún modo conforme al objeto propio de la fe. Por lo demás, el uso que se suele hacer de la palabra sentido suele ir unido a inclinación, tendencia, disposición natural para juzgar determinados aspectos de la vida, si bien en el contexto que aquí tiene —*sensus Ecclesiae*— no significa, de ningún modo, una inclinación o instinto ciego. Va unido a un contenido intelectual, a una serie de principios, operantes con su puesta en práctica.

Es ésta una cuestión que por ser inherente a la psicología del acto de la fe, a la génesis de dicho acto, no solamente se ha discutido mucho entre los teólogos, sino que goza de una extraordinaria actualidad si se advierte que muchas posiciones de la llamada teología moderna giran en torno a ella². No es nuestra intención extendernos sobre el particular. Pero ha de decirse que

¹ *Pueblo y Gobernantes...*, pp. 51-52.

² Entre las obras inéditas del P. Ramírez, una de las que gozará, sin duda, de más actualidad es la dedicada a este tema, *De fide*, en la que se ocupa de otras tendencias ahora muy en boga. De este libro se ha publicado un capítulo en *La Ciencia Tomista* (abril-julio de 1968, núm. 303), *La psicología del acto de la fe*. En él puede verse también una exposición clara de la doctrina de Santo Tomás sobre el particular: que la fe sea acto del entendimiento y no de la voluntad (II-II, q. 2, a. 1); que es firmísimo y del todo verdadero este asentimiento (II-II, q. 1, q. 3); la libertad de tal acto es afirmada (II-II, q. 2, a. 1). Vid. también en el artículo del P. Victorino Rodríguez, *Fórmula Dogmática y progreso Dogmático-teológico*, «La Ciencia Tomista», núm. 304 (1968), p. 417, lo que sostiene sobre la concepción de la fe en el P. Ramírez.

ser cristiano: una fe, una esperanza, una caridad, unos pensamientos, una Iglesia, un solo Cristo (*Ephes.* 4, 5; *II Cor.* 4, 13; *Ephes.* 4, 4; *I Cor.* 1, 12-13; 8, 6).

«El verdadero y auténtico cristiano se encuentra únicamente —y esto lo afirma de manera contundente el P. Ramírez— en la Iglesia católica. Admitir diversos modos de ser cristiano *como tal* igualmente verdaderos y auténticos, es destruir la unidad y la verdad de la auténtica Iglesia de Jesucristo». Otra cosa son los diversos modos de ser hombres que viven su vida, que caben muy bien aun dentro de los hombres que son juntamente católicos. Diversidad que afecta o puede afectar a todo lo humano y a lo accidental o meramente circunstancial de ciertas prácticas o teorías más o menos relacionadas con la religión católica, pero que por eso mismo no pertenecen al cristianismo —o catolicismo— como tal. Igualmente puede hablarse de diversidad de especulaciones teológicas, pero no de fe. Hasta la misma palabra catolicismo puede adoptarse en su equivalente de comprensión o de universalidad, según un uso muy antiguo. Lo han practicado y practican todos los hombres honrados. Catolicismo —totalidad— en ese sentido no equivale al catolicismo religioso de la Iglesia católica, ni mucho menos, sino que es algo esencialmente diferente. Según eso, Platón, Aristóteles, Cicerón y tantos otros de todos los tiempos y de todas las latitudes serán católicos o *catolicistas*¹.

Insistió claramente el P. Ramírez sobre el particular cuando, a raíz de la publicación de su libro sobre *La Filosofía de Ortega y Gasset*, algunos de sus críticos parecieron ponerse de acuerdo para decirle que su juicio hubiera sido muy distinto si hubiera leído los textos de Ortega «desde la manera de ser cristiano de hoy». ¿Es que la manera de ser cristiano hoy es distinta de la manera de serlo en el siglo XVII?, les replica el P. Ramírez. No hay diversas maneras *de ser* cristiano. Si algo cambia con el tiempo, eso no afecta al ser cristiano como tal, sino al ser hombre que vive en tales o cuales condiciones o circunstancias individuales o colectivas. Se está hablando del ser propio y específico, de la esencia, no de las adherencias o accidentes.

«Enseña la fe, dice el P. Ramírez, que la esencia del cristiano o del ser cristiano como tal no cambia con el tiempo. Cristo y su Iglesia son los mismos ayer y hoy, y lo será siempre (Heb. 13, 8). La fe —los dogmas—, los sacramentos y la moral cristiana de sus virtudes y preceptos sobrenatu-

¹ Vid. el artículo *Ejercicios de comprensión*, publicado en *La Ciencia Tomista*, octubre-diciembre de 1959, núm. 272, que firma Norberto Navaridas, así como *La Zona de seguridad*, p. 163.

con morosa delectación que en España no entró el protestantismo, y no precisamente por la Inquisición ni por la vigilancia de Felipe II, sino porque en España se sabía Teología. El P. Ramírez escuchó en Roma la conferencia en que este célebre historiador pronunció estas palabras y solía repetirlas.

Abunda más de lo que se sospecha la deficiencia teológica entre quienes, en razón de su estado, tienen el deber de formarse debidamente en esta disciplina. Ello se advierte sobre todo en las épocas de crisis como la presente. ¡Y qué sorpresas se advierten ahora concretamente en el campo eclesiástico! Confesamos que nunca hemos podido leer sin conmovernos hondamente casos como el de Renán, por citar uno de los más famosos, pues no faltan quienes lo expliquen por su actitud mal asimilada de seminarista. El seminario, supremo modelador de caracteres, cuando no acierta a modelar el verdadero espíritu, puede suscitar una especie de indiferencia o poquedad afectiva que tanto singulariza a Renán en su vida íntima. Una Iglesia que lo quiere todo para sí, lo quiere de un modo que Renán no comprendió bien, aunque permitió que germinase algo en su alma como tierra ubérrima para ello. Caso que, con múltiples variantes, se repite en algunos sacerdotes que están, pero de los que hasta cierto punto puede decirse que no son. Podríamos ilustrar lo que afirmamos, con las célebres diatribas de Peguy, Bernanos y, últimamente, Mauriac, en torno al afán de algunos sacerdotes de seguir las modas y de ponerse al frente de las novedades más chocantes. Por uno y otro camino volveríamos siempre al mismo principio: *corruptio optimi pessima*. ¡Cómo duelen a un corazón católico los lamentos caritativos de célebres teólogos protestantes como Karl Barth y Martín F. Marte, sobre el comportamiento de algunos teólogos católicos de hoy que se han desahogado con ellos! Son sus palabras: «extremismo voluble y nervioso»; «balbuceo maniaco por parte de sujetos con problemas personales»...; «yo reservo mi admiración para aquellos que no presentan sus problemas edípicos de cara al público, sino que los reservan para tratarlos en privado y procuran obtener una perspectiva que sirva para curar a otros». Recuerdan su pasado combativo en el seno de su propia confesión, pero uno de ellos recalca que nunca «ha llevado» adelante esta lucha en nombre de una generación «joven» frente a otra «decrépita»...

«Usted —le dice a uno de ellos Karl Barth— habla demasiado ostentosamente de sus nuevas 'libertades', y esa música suena a mis oídos como sospechosa. La verdad deja de serlo cuando no se la defiende y expresa

P. B. Monsegú, si puede tener un sentido peyorativo, también lo tiene estimativo o positivo. Y es el pueblo, más que las élites, quien ha resistido las ideologías extrañas, sean marxistas o pseudocristianas. Y no puede decirse que en España falte sentido teológico. Un teólogo nada sospechoso como Karl Rahner ha hablado inclusive del sentido teológico del español que no va a misa. Creemos que España continúa siendo uno de los pocos países donde todavía se enseña de verdad teología. No ha sido siempre muy acertado el espíritu con que nuestros superiores eclesiásticos han enviado a estudiar al extranjero a muchos de nuestros estudiantes. Habrán aireado sus estudios, pero en la misma medida, ¿han fortificado su *sensus Ecclesiae*? No somos nada chauvinistas, y mucho menos en esta materia. Pero creemos que no se hace la debida justicia al hondo y muy arraigado sentido teológico del español, tan vapuleado en estos últimos años, y, sin embargo, tantas veces, tan cimero como en sus mejores tiempos. El mejor ejemplo es la figura que aquí estudiamos y que ahora vamos a ver en una de sus intervenciones teológicas más trascendentales para nuestro tiempo.

El Magisterio de la Iglesia, hoy

No hay duda de que en el seno de la Iglesia la obediencia se ha hecho problema. Como nunca, en los tiempos modernos se discute al obispo, al mismo Papa, que no cesa de dolerse y lamentarse de ello.

Sus últimos discursos son verdaderamente dramáticos. Acaba de reconocer, en su alocución del 16 de octubre de 1968, que por «las auras de libertad que soplan en toda mentalidad moderna», como por «la apología de la libertad, que encontramos diseminada en los documentos conciliares», la obediencia se ha convertido «en un tema comprometido». «Hay que tener la paciencia —añadió— de repasar los títulos legítimos, las exigencias y límites de la obediencia tal y como la Sagrada Escritura y la doctrina auténtica de la Iglesia nos los describen».

¿Qué ha pasado en el seno de la Iglesia para que la voz de su cabeza visible se haya hecho de pronto tan acongojada? Inclusive ha hablado de la amenaza de un cisma.

Durante ese mismo año de 1968 *L'Osservatore Romano* comenzó a publicar una serie de artículos de importantes personalidades de la Iglesia sobre lo que se ha venido a llamar «crisis del magisterio eclesiástico» que

Lo que hay detrás de todo lo dicho sería sumamente amplio de exponer, por las muchas vertientes que ofrece: espirituales, filosóficas, sociales, políticas, etc. Es imposible compendiarlo en una breve formulación. En todo caso para juzgar debidamente no ha de soslayarse la historia de las viejas tendencias conciliaristas que se habían manifestado fuertemente en los Concilios del siglo xv, especialmente en los de Basilea y Constanza. No es necesario que nos detengamos en las aristas más extremadas de estas tendencias. Se llegó a sustentar la tesis de la supremacía del Concilio sobre el Papa, cuando no se desembocó en el «conciliábulo» o en el cisma. Y no hay que extremar mucho el ingenio para ver que el llamado problema del «conciliarismo» está emparentado con aquel otro de lo que hoy llamaríamos «democratización» de los órganos deliberativos, tanto del Estado como de la Iglesia. Pero se trata de dos sociedades distintas. En la Iglesia la unidad de creencia ha de salvarse siempre por encima de la unidad o pluralidad de gobierno. Mas no hay duda de que en la tendencia «conciliarista» late un problema en el que se ventila, de algún modo, el verdadero *sensus Ecclesiae*, íntimamente unido a un problema de autoridad de origen divino. Pues, para un católico, la razón suprema de esta adhesión está en las exigencias de la divina Revelación y de la fe divina, ambas indefectibles y obligatorias en sumo grado.

Sin embargo, el ambiente, aun el que se respira hoy en algunos medios católicos, está impregnado de subjetivismo. Se considera utópicamente que la verdad es capaz de triunfar por sí sola, o se exageran los fueros de la determinación subjetiva de la conciencia individual, con lo que, como ha explicado el cardenal Felici, secretario que fue del Concilio, no se hace más que repetir un principio bastante conocido de la doctrina según la cual la norma próxima de la moralidad es principalmente la conciencia. Mas ésta, según la clarísima enseñanza de la tradición eclesial y del mismo Concilio Vaticano II, debe ser iluminada y formada según la objetiva norma remota, que es la Ley de Dios, interpretada, cuando sea necesario, por el magisterio de la Iglesia ¹.

El problema se agrava si se advierte este espíritu en algunos obispos y sobre todo en muchos teólogos. En cuanto a lo primero nos recuerda la *Lumen gentium* que algún obispo no es el

¹ RODRÍGUEZ, Victorino, O. P.: *Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II*, «La Ciencia Tomista», 93 (1966), pp. 193-339.

el bien de la Iglesia. El Sumo Pontífice, como pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer su potestad en todo tiempo como le parezca, según lo requiere su propia misión».

«La libertad de magisterio, no absoluta, pero sí suprema, en la Iglesia —continúa el P. Ciappi—, ha sido reconocida al Romano Pontífice también por el Vaticano II; por tanto, aparece como una falta de respeto y de comprensión hacia el primado de magisterio y de gobierno del Sumo Pontífice, y equivale a querer vincular su legítima libertad e independencia, tanto al negarse a dar la adhesión de la mente y la sumisión de la voluntad a su 'auténtico' magisterio, como el prestarle solamente la adhesión condicionada, bien al consentimiento del Episcopado, de los teólogos y de la mayoría del pueblo cristiano, bien a la perspectiva, totalmente infundada de un eventual cambio de las enseñanzas morales y de las normas gravemente obligatorias que de él se siguen, y que han sido claramente enunciadas en su documento.

»El deber moral —insiste el P. Ciappi— que vincula la libertad del Papa a usar los medios más aptos para puntualizar la doctrina católica revelada, o a ella necesariamente unida, le deja plena libertad de elegir, según su propia discreción, los caminos que, conforme a las diversas circunstancias, le parecen más aptos en orden a una prudente decisión que ponga fin a las discrepancias del Episcopado, de los teólogos o de los científicos, para el mayor bien de la Iglesia universal y la salvación eterna de los fieles.

»Por tanto, las palabras con las que Pedro proclama la libertad del ministerio apostólico frente a los jefes del mundo hebreo —'conviene obedecer más a Dios que a los hombres'— valen también en el ámbito de la Iglesia, cuando el sucesor de Pedro hace claramente comprender que quiere enseñar a todos los creyentes: obispos, sacerdotes, laicos, y exige de ellos, en nombre de Cristo, de quien sabe que es vicario, la adhesión religiosa de la mente y de la voluntad y la conformidad de la conducta externa»¹.

«Mi nombre es Pedro», ha recordado Pablo VI en Ginebra ante los protestantes y demás Iglesias separadas de su obediencia pontificia. Todo Papa es «Pedro»: Pedro significa piedra. Pero no cualquier piedra, sino la piedra clave que había sido desechada de los hombres y fue elegida por Dios. Sobre esa piedra única se ha edificado la Iglesia, pues obedecer a Pedro es obedecer a Cristo. Hablando del Magisterio eclesiástico dice San Agustín: «Cristo es el que enseña. Nuestra adhesión inquebrantable se basa en nuestra incorporación a Cristo». En el Vicario de Cristo, *Christus est qui docet... Cathedram in coelo habet... Schola ipsius in terra est et schola ipsius corpus ipsius est. Caput docet membra sua, lingua loquitur pedibus suis... Audiamus, diligamus, faciamus...* «Un solo altar, como un solo obispo», palabras de San Agustín de Antioquía, recordadas recientemente por Pablo VI (3-9-1969). «Nada haced sin el obispo», etc. Porque el obispo es el principio y fundamento de la Iglesia local, como el Papa lo es de la Iglesia entera». En esa misma ocasión se refiere Pablo VI al particularismo indó-

¹ *L'Osservatore Romano*, 11-X-1968.

mento del orden. Mas la realidad sacramental del Episcopado no depende de su relación con el Presbiterado. Inclusive la *Lumen gentium* —que no entra en disputas teológicas— admite de hecho que el Episcopado es un orden esencialmente distinto del Presbiterado y que la consagración episcopal *per saltum* —o sea, la conferida sin que precedan las Ordenes de Diaconado y de Presbiterado— es válida. De ordinario el *munus docendi et regendi* se incluyen en la «potestad de jurisdicción» como distinta de la «potestad del orden» (pp. 34 ss). La potestad de santificar se recibe en la consagración; y la de enseñar y gobernar se otorga por el mandato o *missio canónica*. Mejor que ninguna explicación, hace el P. Ramírez una finísima y misteriosa analogía, una sutil comparación de la consagración episcopal con la consagración eucarística, haciendo ver lo que se pone *per naturalem concomitantiam* (pp. 41-42). El P. A. Huerga, O. P., en su excelente comentario a este libro del P. Ramírez, sin entrar en el cogollo de esta comparación teológica, recuerda una monografía del P. Ramírez, *La Eucarística y la paz*, que arroja bastante luz sobre el particular, así como lo que escribe en su tratado *De Ordine*: «*Ordo ut Sacramentum non est totum quoddam integrale neque universale vel univocum, sed potentiale sive analogum*»¹.

Pero lo que importa subrayar es lo que el Concilio afirma: la dinámica de los «poderes» del obispo no es autónoma sino jerárquica o subordinada, por la naturaleza misma de la Iglesia: de aquí que, en definitiva, el ejercicio implique la determinación o *missio canonica* de la Cabeza, o sea, del Papa, a quien compete designar obispos y asignarles diócesis.

El P. Ramírez en este terreno discrepa de Parente, quien afirma que la palabra *munus* es más tradicional que el término *potestas*; y con más energía cuando éste sostiene que la distinción o separación de la potestad de jurisdicción del tronco de la potestad de orden es un invento de los canonistas del siglo XI, que adoptaron después los teólogos (pp. 47-50). Disiente del P. Congar cuando éste opina que no se puede hablar en rigor de *potestas docendi* (p. 45). En la célebre cuestión de los tres *munera*, el Concilio abrevia y simplifica, afirmando que los tres se confieren por la consagración, pero su dinámica y uso se su-

¹ De ordine..., p. 140, cit. por el P. A. Huerga, O. P.: *Sacramentalidad y colegialidad del episcopado*, reseña aparecida en «Angelicum», 45 (1968), fasc. 3, pp. 331 y 333.

tamaño afirmación (pp. 235-238). Para el P. Ramírez se da una armonía perfecta de la doctrina aquiniana con la doctrina del Concilio sobre la naturaleza del Colegio de los Apóstoles y de su sucesor el Colegio de los Obispos (p. 253), y abarcando el doble tema de la sacramentalidad y de la colegialidad desde la óptica tomista, sostiene una conformidad sustancial plena de la enseñanza de Santo Tomás con la enseñanza del Vaticano II (p. 286).

La polémica decisiva en torno al problema de la colegialidad, en el seno de una comisión de muy pocos teólogos, Rahner, Colombo, Bertrams, se centró en torno a una simple partícula *in o cum*. Empezó el P. Ramírez en solitario y poco a poco fue ganando adeptos a su tesis, que resultó, al fin, la triunfante. A juzgar ahora por las consecuencias de muchas actitudes que florecen por doquier en el campo católico, puede deducirse hasta qué punto resultó trascendental para la Iglesia su precisión teológica en materia tan importante. Con razón ha sido llamado, por quienes han estado en el secreto de sus actuaciones, pionero máximo en esta cuestión de la colegialidad.

Cuestión que el P. Ramírez examina, sin dejarse llevar por las últimas corrientes, a la luz de la doctrina revelada, del Magisterio de la Iglesia y de Santo Tomás. Se interpreta mal esta doctrina si se juzga como autoritaria, entendiendo esta palabra en el sentido peyorativo, lamentablemente peyorativo, que hoy tiene en muchos labios. Ha de interpretarse, sobre todo, desde un hondo sentido sacramental de la Iglesia, desde la calidad extraordinaria del *sensus Ecclesiae* en sí, que entraña la justa libertad de palabra y de enseñanza que va en beneficio de los intereses de la verdad y del reino de Dios, y también la gracia, de que está particular y seguramente provisto el Romano Pontífice. La Iglesia es institución divina. Su necesidad viene impuesta por la divina revelación y por la fe. Los maestros del nuevo pueblo de Dios son los apóstoles y sus sucesores, al igual que los profetas lo eran del Antiguo Testamento. La fe exige el magisterio de la Iglesia en servicio de los fieles, y consiste en un asentimiento firme de la voluntad y del entendimiento.

El deber de servicio es inherente a la autoridad y tanto mayor es ese deber cuanto mayor es la autoridad. Con razón los Papas se llaman «siervo de los siervos de Dios». Pero como afirma Pablo VI, en su alocución del 9 de octubre de 1968:

«No es una novedad sino una tradición». Reconoce que «ciertas formas consuetudinarias, que ceden gradualmente la sucesión a un nuevo estilo ecle-

nocimiento que de él tengan los fieles, sino del alcance de una verdadera objetividad divina. ¿Y la fe cómo se relaciona con la Teología, que no es un carisma, sino una ciencia, no infundida, sino adquirida por el estudio mediante la demostración *ex principiis et in principiis*?

La cuestión es de tal trascendencia y late con tal fuerza bajo otras que han surgido a la superficie de nuestra agitada vida espiritual de hoy, que merece una exposición detenida, máxime cuando seguimos de cerca la línea de anteriores planteamientos, si bien, en este campo, los motivos vitalizadores se juzgan desde la región más elevada, como, sin duda, es la teológica.

En un sentido preciso y propio entendemos por Teología un modo exclusivo y específico de conocimiento de Dios. Entre las varias significaciones que tiene la expresión Sacra Doctrina o Teología, una, sin duda, es esta que formula el P. Ramírez: «el hábito científico de las conclusiones teológicas, acerca de Dios y las cosas divinas, asequibles por demostración de los principios revelados por El mismo»¹. *Munus deducendi* y *munus iudicandi* desde unos primeros principios que son «científicos» y también sapienciales. *Gignitur, nutritur, roboratur*, según la visión agustiniana recogida por el Angélico². Tan es así que los grandes maestros de la Teología, y entre ellos el P. Ramírez, a diferencia de lo que hoy se ve con relativa frecuencia, elaboran un concepto de Teología en el que ésta es ciencia y sabiduría, en un sentido específico de ciencia subalternada.

Pero explica el P. Ramírez que siendo la teología eminentemente intelectual, no implica esencialmente en su concepto ninguna comunicación con la voluntad. Por ser específicamente intelectual es un hábito abstractivo de la realidad en sí. Sin embargo no está tan alejada de la vida como, por ejemplo, la metafísica³. Ciertamente la Teología es apreciativa de la realidad, pero de un modo distinto a como lo es la fe, que está afectada por la voluntad.

La Teología, así entendida, limita con la fe, con el hábito superior y demás hábitos sobrenaturales cognoscitivos, sirviéndose de ellos como de propia causa, y disponiendo para la realización perfecta de ellos. Posición de los maestros clásicos, que dista

¹ *De hominis beatitudine*, III, 1947, p. 329.

² *Ibid.*, p. 333.

³ *Ibid.*, p. 214, n. 120.

Por ese camino termina eliminándose no sólo la existencia de la Teología entendida al estilo clásico, sino hasta la posibilidad misma de su existencia. Se limita a llamar Teología a cierta intervención de la «función humana» en la investigación, ordenación y estructuración de la fe en sus propias fuentes. Pero aun en ese sentido sería una Teología puramente ministerial, en la que el teólogo se detendría últimamente en apreciar el complejo del mensaje salvífico, al que responde no con la intelección sino con la obediencia¹. De esto se ocupa precisamente la Teología clásica al hablar de los dones intelectuales, del ejercicio de las virtudes teologales y dones del Espíritu Santo, si bien no restringe la Teología a la conciencia ordenada y sistemática de esta experiencia sobrenatural. Resulta evidente que un sentido unilateral de la Teología, como si solamente estuviese *in via*, corre el peligro de no llegar a ordenar convenientemente sus actos en su jerarquía interna, de no ver claro el acto específico y de llegar a dar la primacía a actos que tan sólo lo son condicionalmente. La Teología es de la misma especie *in via* e *in patria*, y se diferencia accidentalmente por el estado de perfección o imperfección que causa la evidencia actual o la virtual².

La Teología y los motivos vitalizadores

Los motivos vitalizadores que suelen invocarse para hablar del pragmatismo de la Teología no tienen, pues, realización efectiva, por cuanto que el hábito teológico *abstrae* formalmente de ellos. Significaría en la práctica hacer unívocos los hábitos de fe y de teología, cuando la fe es de lo formalmente revelado y la teología de lo revelado virtualmente.

Dicho de otro modo: la teología clásica católica acentúa el aspecto científico de la Teología, pero al decir que no es vida no deja de propugnar que no es para la vida. Propugna igualmente que no es fe, sino que es para la fe. Dispone al sujeto para la vida de fe. Solamente prepara, no la hace. Distingue claramente entre Teología y sujeto, el teólogo. No ve en la Teología la vida misma, sino su condición de ser para la vida. No niega, por ningún concepto, una articulación entre Teología y fe, pero no las confunde ni las elimina. Cada una se mueve en su propia esfera, sin escisión. La intelección de la fe pertenece a la Teología y la

¹ GARCÍA RODRÍGUEZ, Ramón, loc. cit., p. 620.

² *Ibid.*, p. 621.

gía una vida plenamente teologal»¹. Con ello nos está diciendo, aunque haya precisado con sumo esmero la distinción entre fe y Teología, que «la fe no es un conocimiento meramente teórico y abstracto, sino práctico y afectivo, como la revelación divina, que es palabra de vida», supone la voluntad de creer y se ordena a la voluntad de esperar y de amar. Por eso el teólogo de veras, como enseña Santo Tomás, no sólo debe tener bien afinado el entendimiento, sino también purificado el corazón.

Así puede verse cómo para el P. Ramírez la verdadera Teología, como ciencia que es en última instancia de la fe y de las costumbres cristianas, está sumergida en la fe y en la caridad teologales. Respira una atmósfera sobrenatural. Nunca pierde este contacto. Considera que no es tanto una ciencia dividida en distintos géneros o especies, como las ciencias humanas, sino más bien una irradiación y participación formal de la ciencia misma de Dios, que no se divide ni atomiza, sino que lo abarca todo en su unidad trascendental. En Teología, con más claridad que en ninguna otra ciencia, se ve que todo está ordenado hacia un solo fin, y que de hecho, «por sus movimientos y por sus acciones, todas las cosas tienden a sujetarse a Dios como a su fin último», según explica Santo Tomás en una serie de capítulos de la *Suma contra gentiles*².

Con todo, ha de resaltarse debidamente que habiendo insistido siempre el P. Ramírez, desde las primeras hasta las últimas de sus publicaciones, en el carácter vital del saber, tanto en filosofía —de lo que ya hemos hablado— como en «teología, que debe ser viva, pero con vida teologal, como corresponde a su propia naturaleza»³ —la vitalidad de la Teología no viene de abajo, de los valores meramente humanos o reputados de tales, sino de arriba, de los valores del mismo Dios—; aun insistiendo tan hondamente en esta vertiente vital, el P. Ramírez está muy lejos de considerar que la fe o la creencia sea algo infraintelectual —irracional o por lo menos arracional—; la fe cristiana o católica —teologal— no es irracional —contra la razón—, ni arracional, sino conforme a razón —*rationabile obsequium*—, aunque sobrenatural y superior a ella⁴.

¹ *Teología viva y vida teologal*, en «Orbis Catholicus», 1959, p. 134.

² III, 17-20; 19 a 5.

³ *Teología Nueva y Nueva Teología*, Madrid, 1947, p. 35; *Teología viva y vida teologal*, loc. cit., p. 133.

⁴ *La zona de seguridad*, Salamanca, 1959, p. 252.

Es éste uno de los aspectos más paradójicos y sorprendentes de la moderna especulación teológica. Desconcierta porque va en contra de una opinión relativamente extendida: se reniega de la teología especulativa, tal como se hace hoy en algunos sectores católicos, pero se termina, muchas veces, en una sumisión de la teología al mundo, o en una sustitución de Dios por el hombre o por lo que impera en los ambientes culturales desacralizados, todo ello en detrimento de la fidelidad básica, de lo que ha sido el objeto de la gran teología de todos los tiempos. ¿Cómo explican todo esto sin «especulación» más o menos filosófica, sin el juicio de los hombres, ajeno por completo a la *sola scriptura*, a la *sola fides*? No nos cansamos de insistir en que los errores de tipo religioso o herejías que durante todos los tiempos han asolado a la Humanidad tienen su origen, directo o indirecto, en errores de tipo filosófico. Por ello ha de verse en todo su alcance teológico lo que significa una doctrina de la inteligencia, de innegable base metafísica y tan consistente como la de Santo Tomás, admirablemente desarrollada por el P. Ramírez.

Nunca se resaltará lo suficiente la importancia de una acriolada doctrina de la inteligencia, tanto en Filosofía como en Teología. Ciertamente hoy hasta se tiende a ver las defensas que se hacen de la racionalidad del hombre como si fuesen apoteosis de fáciles esquemas o una subversión de los débiles contra el destino grandioso de la vida. A estos extremos de irracionalismo hemos llegado. Sin duda no es todo tan simple para que consideremos a todo aquel que no ha acertado con un buen concepto de la razón como irracionalista que mira a lo racional como si fuese un delicioso cuadrado redondo. Pero no exageramos si afirmamos que cada vez se debilita más la fe que el mundo tiene en la razón. Y lo que cae más en el centro de nuestro planteamiento, ¿hasta qué punto somos conscientes, en Filosofía y en Teología, de la escisión que fácilmente se proclama entre el ser y la vida? Detenernos en cualquier aspecto de esta escisión es darse cuenta del riesgo que se corre al mutilar gravemente una realidad. Una realidad sumamente compleja, pero no por ello sumamente pensada e inteligida, a juzgar por el pensamiento del P. Ramírez, que, no exagerando los extremos de esta escisión, los ha sabido ver con una riqueza y fecundidad no siempre debidamente apreciadas. Sin embargo no puede negarse que existe una poderosa corriente en el mundo tendente a desconocer o rechazar el carácter arduo y laborioso que suponen muchos siglos de auténtica especulación

to XII, Denz, núm. 530). Es operación propia del intelecto y de la voluntad. Después de la resurrección, los cuerpos de los santos serán glorificados y participarán de la bienaventuranza del alma; pero su bienaventuranza será puramente *accidental* y como una sombra respecto de la esencia del alma. Nunca los ojos ni los demás sentidos corporales verán la divinidad en sí misma, por ser radicalmente incapaces de ello, aunque gocen a su modo de la visión de los cuerpos gloriosos de los hombres bienaventurados y de otras bellezas sensibles, que no son el objeto propio de sustancial y auténtica felicidad, ni, por consiguiente, pueden hacer al hombre esencialmente feliz. Sin eso, son verdaderamente felices los ángeles y las almas de los santos antes de la resurrección de sus cuerpos; con ello sólo, dado que sucediese alguna vez, nadie sería auténticamente bienaventurado»¹.

En uno de los trabajos del P. Ramírez, publicado recientemente como artículo póstumo, *Presencia y ausencia de Dios* —(conferencia, encontrada entre sus papeles inéditos, con una nota marginal en la que manifiesta su propósito de «prescindir de todo tecnicismo y ornamento accidental», pues se ha propuesto ofrecer una lección de «teología viva y vivida») —, trata del problema que aquí nos ocupa, y, entre otras cosas, escribe: «En la visión beatífica de Dios no se da intermedio alguno objetivo creado ni puede darse, sino que es un conocimiento intuitivo absolutamente inmediato. Veremos a Dios en sí mismo, tal como es en sí objetivamente y tal como se ve a sí mismo. No hay diferencia *objetiva* entre el modo cómo se ve Dios y el modo cómo lo ven los bienaventurados. *Nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente* —(dice Benedicto XII, Denz, 530). Si se diese algún medio objetivo creado, por alto que fuera, no veríamos a Dios mismo tal como es en sí, porque tal conocimiento no superaría ese medio objetivo, sino que necesariamente se acomodaría a él y sería según su medida. Ahora bien, toda criatura es infinitamente inferior a Dios y esencialmente distinta de Él»².

Sin embargo, en nuestra Patria, ya se oyen voces que critican la teoría aquinense, juzgando que le «falta contenido vital» o considerándola como exponente de un «radical intelectualismo». Dicho brevemente, no toleran su tesis: lo que el hombre tiene de divino es su alma racional. Critican expresamente a Santo Tomás cuando éste escribe: «Y puesto que no hay en el hombre nada más alto que el entendimiento, éste es su alma» (C. G. II, 59), pasando por encima de diversas acepciones que la palabra tiene en Santo Tomás.

¿A dónde van a parar estas doctrinas que acentúan el carác-

¹ ¿Un orteguismo católico?... p. 21.

² *Presencia y ausencia de Dios*, en «La Vida Sobrenatural», Salamanca, 1968, n. 418, julio-agosto, p. 261.

rige a un bien, que es el ser (*De potent.*, q 5 a. 1 obi. 16 et ad 16). Quien no hace nada no puede hacer el bien.

En *Presencia y ausencia de Dios*, precisa muy bien el P. Ramírez: «la creación es un efecto por esencia, porque es producido todo el ser de la nada, sin presuponer nada no hecho ni producido. Por eso es un efecto propio y exclusivo de la Causa por esencia, que es la causa que no supone otra causa exterior ni superior, ni depende de ninguna otra».

Pero precisa también que «la conservación es como una creación continuada, porque ninguna criatura puede conservar y mantener su propio ser, si la omnipotencia de Dios no se lo sostiene. Ningún ser creado es su propia existencia, sino que se distingue realmente de ella y le es inferior. No puede, por consiguiente, mantenerla ni darle consistencia, porque lo inferior y más débil no puede sostener a lo superior y más fuerte».

El ser, por consiguiente, de las criaturas, como efecto propio e inmediato del Ser por esencia, necesita continuamente, para seguir durando, de la sustentación y conservación de Dios. Y esa conservación durará siempre, porque nada creado se aniquila. Una corriente continua y nunca interrumpida circula de Dios a las criaturas, como de un foco de luz. En el momento en que se interrumpiese dicha corriente, quedaríamos en las tinieblas de la nada. Más aún. Todo ser tiene alguna operación. No existe un ser completa y totalmente inerte. El obrar sigue al ser —dice un antiguo aforismo—, *agere sequitur esse*. Y lo perfecciona. Es como su finalidad inmanente: el ser es para obrar y trabajar, *esse est propter operationem*. La inercia absoluta es lo más diametralmente opuesto a la naturaleza. Pero no todas las cosas obran de la misma manera, sino que cada cual según es, según su propia naturaleza y su propio ser.

Por otra parte, ningún ser creado es su propia operación ni siquiera su propia fuerza o virtud operativa¹.

Doctrina que entronca perfectamente con la mística de la inhabitación de Dios en el alma, pues la presencia de amistad presupone siempre la presencia ontológica de Dios como causa propia de la gracia y de la caridad.

Presencia de amistad que el P. Ramírez describe con palabras encendidas: «Convivencia de familia, conversación tiernísima y amigable, obsequios mutuos, comunidad de vida y hacienda —de bienes—. Nos llena de su gracia, nos enseña, nos inspira y nos guía en la vida de hijos suyos,

¹ *Presencia y ausencia de Dios*, loc. cit., núm. 417, mayo-junio de 1968, páginas 171-173.

temas muy propios de la patrística y muy tratados por nuestros místicos. Podemos citar también su magnífico trabajo sobre *La Magnimidad*, pero nos interesa resaltar que, cuando se publiquen sus trabajos inéditos *De donis Spiritus Sancti*, *De vita contemplativa* o sus tratados sobre los hábitos, es cuando podrá valorarse en todo su alcance su visión de un problema que siempre le preocupó y que hoy goza de gran actualidad en las nuevas direcciones teológicas. Problema que, sin duda, encontró en el P. Ramírez un expositor y comentarista del máximo prestigio.

El P. Royo Marín, en su excelente *Teología de la Perfección*, así como en la introducción al tomo X de la edición bilingüe de la *Suma*, dedicada a este mismo tema¹, ha adelantado, por disponer de los manuscritos del P. Ramírez, una sustanciosa síntesis de su doctrina sobre esta materia, que ha llamado la atención en todos los países donde las obras del P. Royo han sido traducidas. La difusión de estas obras nos ahorra hacer en este libro, que va resultando más amplio de lo planeado, una exposición más detenida de su doctrina mística, pero lo expuesto en ellas como pensamiento del P. Ramírez es de por sí suficiente para catalogarle entre los más grandes teólogos místicos de todos los tiempos. En su formación, junto a los nombres de Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás —considerado por Pío XI primera autoridad en Teología ascética y mística²— el P. Ramírez siempre concedió el rango más elevado a los grandes místicos españoles. Es verdad que critica la doctrina del centro del alma tal como lo expresa San Juan de la Cruz siguiendo a otros místicos anteriores, pero su crítica no puede ser más ponderada y, sin duda, con una base filosófica incuestionable³. Con justicia, sin duda, será conside-

¹ ROYO MARÍN, Antonio, O. P.: *Teología de la perfección cristiana*, 5.ª ed., Madrid, 1968, pp. 685 y ss.; *Suma Teológica*, t. X, q. 141-189, páginas 578 y ss., Madrid, 1965.

² *Studiorum ducent*, AAS, 15 (1923), p. 320, cit. por el P. Royo Marín en su comentario a la II-II, q. 179, ed. bilingüe de la *Suma*, p. 577.

³ Sostiene el P. Ramírez, criticando algunas expresiones de los místicos, que la esencia misma del alma no es inmediatamente operativa, porque ninguna substancia creada lo es, ya que ninguna es su propio ser. Por lo tanto, no puede hablarse filosóficamente de una total quietud de toda actividad de las potencias, como si en el centro profundísimo del alma se produjera una copresencia substancial de Dios en la misma substancia del alma, como si la contemplación se hiciera por la esencia misma del alma sin ninguna intervención de las potencias. Vid., con más amplitud, la exposición del P. Royo Marín en su comentario a la II-II, q. 179, ed. bilingüe de la *Suma*, p. 597, Madrid, 1955.

Y parecían, por la aquiescencia tácita de otros, representar el sentir de una parte considerable de los que integraban aquella asamblea. No es para extrañarse, pues, que en los periódicos se haya comentado con ligereza la autoridad de Santo Tomás, aunque estos comentarios procedieran a veces de figuras muy conocidas en el campo católico.

Un incidente

Hay sobre todo un incidente que de algún modo refleja el estado de la cuestión que nos ocupa. Es de todos sabido, porque la frase se aireó bastante, que el Cardenal Leger, ex primado del Canadá, había dicho en el aula conciliar: «*Timeo hominem unius libri; timeo Ecclesiam unius doctoris*».

Entre los comentarios que esta desafortunada frase suscitó, hay uno de Julián Marías, que reproducimos *in extenso*, porque refleja el estado de ánimo tan peculiar que algunos inexplicablemente se han propuesto difundir. «Para completar el cuadro —escribe Marías, después de reproducir la frase mencionada— poco más tarde escuchaba yo un discurso del General de la Orden de Predicadores; un discurso tomista de tono, por cierto, defensivo y lleno de restricciones y miramientos, pero franca e insistentemente tomista; el Concilio escuchaba con la debida cortesía sin dar ninguna otra muestra de reacción; al llegar a cierta altura, el moderador interrumpió al orador para advertirle que debía terminar, que su tiempo disponible estaba consumido; y una oleada de aplausos al moderador recorrió la gran nave de San Pedro. No podía expresarse de otra manera la diversidad entre el discurso y la mentalidad mayoritaria en el Concilio. Dos obispos amigos comentaban conmigo, a los pocos minutos, aquel incidente que me había producido honda emoción; uno de ellos expresaba la fuerte significación, casi violenta, de la escena que acabábamos de presenciar: yo le dije: 'Me ha interesado mucho: es el canto del cisne'. Y el otro agregó: 'Bueno, aquí nadie cita a Santo Tomás'».

Y por si lo dicho fuera poco —lo que Marías reproduce en su libro sin una sola nota explicativa, que al menos estuviese a tono con los textos conciliares—, añade a continuación para asombro de sus lectores: «Y la imaginación me llevó a otra asamblea, bien distinta, enteramente profana y ya lejana en el tiempo: el cine Barceló, de Madrid, en 1950. Ortega, en el Instituto de Humanidades, daba su curso sobre *El Hombre y la Gente*. Y después de decir que estamos ya muy lejos de Descartes, de Kant, de sus sucesores románticos, Schelling, Hegel, de lo que Carlyle llamaba 'el claro de luna trascendental', agregaba que estamos todavía más lejos de Aristóteles; y anunció que muy pronto la Iglesia católica, apostólica, romana se desentenderá oficialmente del aristotelismo y consecuentemente del tomismo».

des figuras de la Asamblea. Una multitud de obispos, como es sabido, no deja de ser una multitud. Cosa tan sabida como que los Cardenales Modeladores del último Concilio «rogaron varias veces a los Padres conciliares que se abstuviesen de aplaudir a los oradores, porque el aplauso era un signo equívoco: pues unas veces podía significar aprobación y otras burla o censura...»¹.

Mas, aunque se haya repetido hasta la saciedad, debemos insistir siempre en ello: una cosa es el texto, los documentos conciliares, y otra muy distinta lo que se ha dicho en el Aula del Concilio. El Concilio o sentir conciliar es únicamente lo aprobado y promulgado solemnemente por el Papa junto con los demás

¹ Sobre el tan discutido Cardenal Paul-Emile-Léger —que últimamente ha salido en todos los periódicos por su decisión de abandonar el Primado de la Iglesia del Canadá para incorporarse como misionero a una leprosería africana—, hemos leído en estos tiempos de tristes tensiones entre católicos, los escritos más alarmantes sobre el desconcierto en que ha dejado a la religión de su país. Leyendo esta clase de escritos, por mucho que agucemos la discreción ante algunos juicios sumamente tajantes, sorprenderá siempre el entrecomillado de las citas aducidas, así como los parabienes y felicitaciones que esta célebre figura ha recibido por su inquietante actitud desde sectores que, para un católico, no pueden ser más sospechosos. En uno de estos escritos publicado con antelación a la decisión del Cardenal de abandonar su país, que firma Emile M. Horja, *Restauration Chrétienne. Mouvement d'éducation et combat* (vol. I, Montreal, 1967), se leen calificativos de este orden: *Le super-agent de la contre-Eglise?* (p. 15), *L'anarchie dans l'Eglise quebecoise* (p. 19), *Le libéralisme est devenue une sorte de manie, une obsession chez le Cardinal P. E. Léger* (p. 20), *Le Cardinal P. E. Léger: Acteur principal dans la tragédie actuelle de notre Eglise* (p. 21)... Reproduce, entre otros, sus pensamientos sobre la adaptación del catolicismo al mundo, al soplo del devenir, a la disponibilidad y a la movilidad, todo ello, sin duda, muy a tono con lo que Marías, en su sustancioso comentario, llama el renacer del Concilio en la «autenticidad histórica» (p. 177), y no sabemos si también a tono con los «autoelogios conciliares» a sus propios libros, citando, entre otros, *Ortega y tres antipodas*, *La Escuela de Madrid*, que, a su criterio, caen «dentro de la línea general de las expresiones más autorizadas del pensamiento católico» (p. 169). Con todo resulta tan sorprendente como inusitada la decisión del Cardenal de «quitarse de en medio», de una forma no solamente permitida entre cristianos, sino sumamente honrosa. Actitud explicable en un hombre de conciencia que ha acertado con una medida proporcional al alcance de sus propias ideas. La renuncia justifica plenamente al Cardenal, precisamente por eso, por lo que tiene de renuncia ante un mundo que se propuso, sin duda, reformar con la mejor intención pero equivocadamente según sus propias opiniones. No resulta para nosotros nada grato reproducir los juicios anteriores a propósito de un Príncipe de la Iglesia. Pero no hemos sido nosotros quienes lo han citado como autoridad en esta materia, ni tampoco hemos empleado un tono despectivo al hablar de una figura como Santo Tomás, tan ensalzada siempre por el Magisterio eclesiástico. También pesa la púrpura de los Cardenales.

fue obstáculo para que se considere que la pastoral sin Teología, y sin Teología propiamente especulativa que explica los dogmas, no sería, al fin, pastoral. Problema que ha de entenderse tal como se lo ha planteado siempre el Magisterio eclesiástico.

El célebre Cardenal Billot, considerado por muchos como una de las glorias más puras de la Compañía de Jesús en estos últimos tiempos, en su discurso pronunciado el 11 de marzo de 1915 ante la Academia Romana de Santo Tomás, explicó la singular insistencia y unanimidad secular de los Pontífices en señalar a Santo Tomás como el Doctor predilecto de la Iglesia:

«Hay una cosa —escribe— que no puedo pasar en silencio, y es la recomendación perpetua, continua, repetida de siglo en siglo hasta nuestros días con machacona insistencia —*singulari prorsus instantia*— y energía inflexible de la doctrina de Santo Tomás por la Sede Apostólica. ¡Cosa digna de la más atenta consideración! En la Cátedra Apostólica se suceden uno tras de otros Pontífices de distinta raza, de distinta nacionalidad, de distinta cultura, de distinta educación y, sin embargo, todos convienen en recomendar a Santo Tomás, desde Juan XXII, que lo canonizó, hasta Benedicto XV, gloriosamente reinante.

»Ahora bien, si recorro los anales eclesiásticos, si hojeo el Bulario Romano, si examino los dichos y los hechos, no encuentro un ejemplo semejante respecto de un individuo particular como preceptor, como maestro y como doctor.

»Esta singularidad me indica por sí sola que no se trata aquí de cosas dependientes del arbitrio humano, ni de partido, ni de escuela, ni de opiniones personales de este o de aquel Pontífice, sino de algo que se refiere a la misma Cátedra fundada por Jesucristo y garantizada por El hasta el fin de los siglos, en la cual se siente y rige, preside y vive, habla y enseña uno sólo, es decir, Pedro, que no pertenece a ningún partido, a ninguna escuela, a ninguna Orden, sino a sólo Jesucristo y a su Iglesia. Es el mismo Pedro por boca de sus sucesores quien hace esta singular recomendación de Santo Tomás: *Petrus est, a quo singularem illam habet Aquinas commendationem*. No nos recomienda a otro, sino siempre al mismísimo Doctor Angélico: *non alium nobis commendant moderni Pontifices, imo unum semper et eundem*»¹.

«Más de ochenta Papas —escribe el actual General de los dominicos—, muy diferentes por su carácter, por su formación doctrinal, por sus ideas, por las circunstancias en que se encontraron, han coincidido en reconocer

¹ Discurso reproducido en *Xenia Thomistica*, t. I, pp. 19-20, Roma, 1925. Cit. por el P. Ramírez en su *Introducción* a la ed. bilingüe de la *Suma*, página 174.

ha dado al problema que aquí nos ocupa un planteamiento tan general como actual, en su reciente discurso de Bogotá de 24 de agosto de 1968:

«La desconfianza que, incluso en los ambientes católicos, se ha difundido acerca de la validez de los principios fundamentales de la razón, o sea, de nuestra *Philosophia perennis*, nos ha desarmado frente a los asaltos no raramente radicales y capciosos, de pensadores de moda». Hasta habla «del *vacuum* producido en nuestras escuelas filosóficas por el abandono de la confianza en los grandes maestros del pensamiento cristiano, invadido frecuentemente por una superficialidad y casi servil aceptación de filosofías de moda, muchas veces tan simplistas como confusas, y éstas han sacudido el arte humano y sabio de pensar la verdad...». Poco antes, el 12 de enero de 1966, en una de sus frecuentes alocuciones sobre pedagogía conciliar, había dicho: «El Concilio abre muchos horizontes nuevos a los estudios bíblicos, teológicos y humanísticos, invita a la investigación y profundización de las ciencias religiosas, *pero no priva al pensamiento cristiano de su rigor especulativo*, ni permite que en la escuela filosófica, teológica y escriturística de la Iglesia entre el arbitrio, la incertidumbre, el servilismo y la desolación que caracterizan tantas formas del pensamiento moderno cuando carece de la asistencia del Magisterio eclesiástico».

«La preferencia concedida al Aquinas —preferencia y no exclusividad, puntualiza Pablo VI— se refiere a su realización ejemplar de la sabiduría filosófica y teológica no menos que a la armonía, al acuerdo armonioso que ha sabido obtener entre la razón y la fe». «En las obras de Santo Tomás —dice el actual Pontífice— puede encontrarse un compendio del pensamiento universal y fundamental, expresado en la forma más clara y persuasiva». «La doctrina del Doctor Común, *que la Iglesia ha hecho suya*», etc.¹. Pablo VI, que, en sus visiones de los problemas del mundo y de la Iglesia suele denunciar tensiones y graves preocupaciones, cuando habla de Santo Tomás lo hace en estos términos: «su doctrina es un instrumento efficacísimo no sólo para salvaguardar los fundamentos de la fe, sino también para lograr útil y seguramente los frutos de un sano progreso»².

Con todo, podemos añadir que todavía, en la situación actual, no ha llegado la hora de Santo Tomás. Pero no tardará. Cuando hay confusión en los espíritus, sobre todo en materia filosófica y teológica, muy pronto se hacen oír las voces que claman:

¹ *Alocución a los participantes del VI Congreso Int. de la Academia de Santo Tomás*, del 10 de septiembre de 1965 (AAS, 57, 1965, 788-792). Carta al P. Aniceto Fernández, Maestro General de la Orden Dominicana (AAS, 56, 1964, 302-305). RODRÍGUEZ, Victorino, O. P.: *Seis documentos de Pablo VI sobre Santo Tomás hoy*, en «Salmanticensis», fasc. 1, 1966.

² *Alocución pronunciada en la Universidad Gregoriana*, el 12 de marzo de 1964 (AAS, 56, 1964, 365).

Y, en efecto, un examen profundo de los documentos conciliares muestra, en muchos puntos principales, una sorprendente armonía entre las doctrinas allí expuestas y las enseñanzas filosóficas y teológicas de Santo Tomás. Auxiliar el más poderoso para defender y explicar los Documentos conciliares, confirmando, una vez más, las manifestaciones de muchos Pontífices que consideran su filosofía como la más conforme a la revelación y el instrumento mejor para su defensa y explicación. Ya León XIII dejó escrito en su *Aeterni Patris*:

«Santo Tomás, distinguiendo claramente la razón de la fe, como es recto, armonizando, sin embargo, amigablemente las dos, logró conservar los derechos y salvar la dignidad de cada una, de tal manera que la razón, elevada en alas de Tomás a la cumbre del valor humano, parece que ya no puede subir a un nivel más sublime, ni la fe puede recibir de la razón auxilios más valiosos que los ya conseguidos por Tomás».

En todo caso, Santo Tomás, por su sentido genial de integración y de síntesis, y, en general, por su espíritu, es considerado por las voces más autorizadas, y con todos los honores y merecimientos —ayer y hoy—, como una especie de institución en el pensamiento católico que siempre ha de contar de alguna manera.

El P. Ramírez y Santo Tomás

La acendrada devoción intelectual que el P. Ramírez sintió siempre por Santo Tomás, confirmada por las más solemnes y trascendentales declaraciones del Concilio, indica que nuestro autor se halla en los antípodas de lo que pudiera significar una «des-teologización» de la Teología o una «desfilosofización» de la filosofía. Neologismos difíciles de pronunciar, que sonarán extraños a muchos oídos y que, sin embargo, tienen una extraordinaria actualidad. Famosos filósofos como Heidegger hablan abiertamente del final de la Filosofía. Teólogos muy celebrados, de una «teología sin Dios»..., así como en otros terrenos nos quieren vencer de un arte sin sentido..., de un humanismo sin hombre...

«Veo claramente para mí, como tarea principal de mi vida —nos dice insistentemente Santo Tomás—, que me debo a Dios de tal modo que toda palabra y sentimiento que salga de mí debe expresarlo a El»¹. Nos lo repite Guillermo de Tocco, que escri-

¹ Vid., en la *Suma Contra Gentiles*, lib. I, cap. 2, las palabras de San Hilario, de que Santo Tomás se sirve para expresar su pensamiento.

fin de que su fidelidad resultase más incuestionable, escribió a gusto en latín. Mas el P. Ramírez no es un mero repetidor. Lo advierte fácilmente cualquier especialista en cualquiera de los muchos temas de que se ocupó. No se le hace justicia si no se ve que por encima de personalizaciones, por muy sabias y santas que sean, está su servicio desinteresado a una doctrina: su humilde amor a la verdad —«la humildad es la verdad», dice Santa Teresa—, de que vive el espíritu humano. Así, si quisiéramos sintetizar la actitud básica que justifica la relación entre el P. Ramírez y Santo Tomás, elegiríamos estas palabras de uno de sus últimos libros:

«Existe de hecho una verdadera y auténtica filosofía, que tiene conquistadas verdades definitivas, particularmente en su parte metafísica. Esa filosofía es la filosofía perenne y cristiana, sobre todo tal como la elaboró Santo Tomás de Aquino, que es la única filosofía digna de tal nombre y que la Iglesia ha hecho suya, por ser una filosofía según Cristo, en frase de Benedicto XV... Esa filosofía, tal como ha sido cultivada por Santo Tomás, es la que mejor salvaguarda los derechos de la fe y de la razón y la que mejor los armoniza, con gran provecho de ambas a la vez»¹.

Con esta afirmación sobre el Patrón de todas las escuelas católicas, no sólo se define Santo Tomás sino también ese excelente y extraordinario filósofo-teólogo —filósofo por amor a la verdad, teólogo por amor de Dios—, fiel hijo de la Iglesia y eximio colaborador de su último Concilio, que es el P. Ramírez.

Mas todavía no tenemos perspectiva suficiente para darnos cuenta de la significación de una obra como la suya. La moderna orientación de los estudios eclesiásticos, siguiendo módulos civiles, tiende cada vez más a la especialización, con lo que figuras como la del P. Ramírez, que dominen universalmente todas las ramas de la teología y de la filosofía, resultarán más raras. Cuando los especialistas en pastoral empiecen a desbarrar en Dogmática, o los moralistas en Metafísica, o los teólogos positivos en teología especulativa... se comprobará que se trata de especialistas que apenas suelen ver más allá de los límites de sus respectivas disciplinas. Entonces, empezará a valorarse en sus justos términos lo que significa un magisterio tan universal, maduro y seguro como el del P. Ramírez. Y tan actual.

¹ *La Filosofía de Ortega y Gasset*, loc. cit., p. 417.

Arte de prodigar riquezas

Ha de decirse en primer término y de modo general que en la inmensa mayoría de las cuestiones que trató resplandece su originalidad. Bien sea por la pureza con que enfoca y penetra las cuestiones; bien por los horizontes vírgenes que abre, de un modo que no es nada frecuente en esta clase de estudios. Podría repetirse de todos sus grandes libros, lo que el crítico de la *Revue Thomiste* escribió de su *De hominis beatitudine*:

«Le lecteur recontre, inserés et comme perdus dans les plus vastes exposés, des paragraphes, voire de simples incidentes, qu'il serait facile de mettre brillamment en valeur et qui fourniraient la matière d'un livre à maints auteurs moins féconds et plus faciles. Mais le P. Ramírez prodigue ses richesses»¹.

Cuando publicó su célebre y por tantos conceptos extraordinario libro sobre *La Filosofía de Ortega y Gasset*, Julián Marías, en su papel de vigía de la ciudadela del orteguismo, le replicó de este modo tan inusitado:

«El pensamiento de Ortega que él (el P. Ramírez) ve y expone tan por menudo, no se parece absolutamente nada a lo que entienden los que se consideran, más o menos próximamente, discípulos o continuadores suyos. Ninguno de éstos reconoce en los escritos del P. Ramírez las doctrinas que ha escuchado y leído como magisterio de Ortega. No hay una sola tesis que entienda de tal modo»².

Téngase en cuenta que en las páginas preliminares de su libro el P. Ramírez ha hecho una extensa antología de textos de Ortega, sin un sólo comentario suyo, sistematizando su pensamiento de un modo que no se ve, ni por asomo, en los seguidores de aquél. Con todo no se sabe qué admirar más, si la sorpresa sumamente extremada de Marías, o la soberana naturalidad con que el P. Ramírez en su crítica, enviscerada del modo más indudable de orteguismo, ha formulado sus tesis tan distintas a las habituales.

De por sí sólo, además de lo que ya hemos dicho de su idea del orden, bastante originalidad hay en concebir la filosofía, tal como él lo ha hecho en nuestro tiempo, con inclusión de las llamadas «ciencias», y con su justificación de la clasificación de las ciencias o partes de la filosofía, a base de profundizar en la doc-

¹ LABOURDETTE, M., en *Revue Thomiste*, 50 (1950), pp. 43-44.

² MARÍAS, J.: *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, Madrid, 1958, p. 32.

brado, superando a uno y a otro: al de Gaeta y al de Granada, a éste sobre todo»¹.

Su exposición del valor teológico-dogmático de la *analogía entis* será la respuesta más contundente al agnosticismo de K. Barth, que tanta influencia ejerce en algunos autores católicos de ahora, aun entre los muy celebrados.

Dan idea de la calidad de sus comentarios —ampliaciones a la Moral de Santo Tomás— sus tres volúmenes *De hominis beatitudine* y el de *La Esencia de la esperanza cristiana*, ya editados. Cuando se publique su monumental tratado sobre el pecado original y la gracia, será lo más acabado que produjo la teología católica. Sobre el pecado original completó, sobre todo, lo que más falta hacía: la parte histórica: Santo Tomás, Magisterio Eclesiástico, teólogos católicos... Con ello se tendrá un elemento indispensable para una antropología cristiana completa.

Su comentario inédito al tratado de las pasiones de Santo Tomás —*De passionibus animae*— tiene la peculiaridad de ser casi el único que se ha redactado. Cayetano y Medina fueron quienes hicieron breves glosas a estas cuestiones maestras de Santo Tomás. El P. Ramírez tuvo la generosidad de prestar los manuscritos de su comentario al redactor de la introducción a esta parte de la edición bilingüe de la *Suma*. Allí puede apreciarse una sucinta exposición de sus ideas. Pero tal vez entre sus trabajos inéditos el que se espera con más curiosidad de originalidad es el dedicado a los dones del Espíritu Santo, que será un grueso volumen. Sólo el versado en cuestiones de tan subido valor especulativo valorará en su justa medida las vertientes originales de un pensamiento entre los más ricos y jugosos que pueda imaginarse.

Particularidades

Pero si tuviéramos que hacer un resumen muy apretado de las adquisiciones más importantes del P. Ramírez, a juzgar por su obra publicada, presentaríamos el siguiente:

Analogía. El primero en hacer y utilizar su historia; el primero en valorar la analogía de atribución, sin menoscabo de la

¹ En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía, en «Sapientia», Buenos Aires, núm. 29, 1953, p. 192.

De hominis beatitudine. La mejor obra publicada hasta el presente sobre el tema capital del destino humano. Historia, filología, filosofía, teología: todas las ciencias puestas a contribución para resolver e iluminar ese gran problema. Los críticos de todos los países la han saludado como una de las mejores obras en lo que va de siglo.

Polémica con Maritain y su epígono el hoy Cardenal Journet, que negaban todo valor científico, en el estado actual de la naturaleza caída, a la ética natural o filosófica, y pretendían subalternarla esencialmente a la teología. Contra ese teologismo —especie de fideísmo— el P. Ramírez salió en defensa de una moral filosófica verdaderamente científica y autónoma aunque accidentalmente subordinada a la fe cristiana.

Crítica a la Filosofía de Ortega y Gasset. La más magistral exposición documentada y ordenada de las principales ideas filosóficas de Ortega. Valoración y crítica de las mismas desde la filosofía —no desde la filosofía tomista ni siquiera desde la filosofía cristiana, sino desde la pura razón natural y desde las mismas posiciones de Ortega—, y desde la fe católica.

Por habernos ya detenido con relativa extensión en su concepto *De Ordine* y en sus precisiones sobre el Colegio episcopal no insistiremos ahora más en ello.

Cualidades como pensador

Sus cualidades como pensador, a juzgar por las críticas de que ha sido objeto en revistas especializadas, son reconocidas, por su extraordinario poder de análisis y de síntesis; de abstracción y de observación; especulativo y positivo a la vez; metafísico al mismo tiempo que de gran penetración psicológica; conocimiento, de primera mano, de la historia literaria y doctrinal de las ideas filosóficas y teológicas de todos los tiempos; espíritu crítico e histórico sumamente equilibrado; erudición inmensa, antigua y moderna; sumamente objetivo y de una gran honradez intelectual; original y personal en todos los asuntos que ha tratado, renovándolos a fondo, o agotándolos, pero sin hacer alarde de ello, al estilo de Santo Tomás de Aquino¹.

¹ El *Bulletin Thomiste* dedicó a su obra *De hominis beatitudine* la reseña y el análisis más amplio de toda su colección —45 páginas enteras—.

Entre las publicaciones en las que el P. Ramírez ha colaborado figura el *Dictionnaire de Theologie Catholique*, de París; la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*; el *The To-*

analogies qui révèlent à la fois une tournure de son esprit et sa familiarité avec l'ensemble de la science sacrée» (p. 44).

«Il constitue un traité parfaitement à la fois tant du point de vue de l'enseignement ecclésiastique que du point de vue de l'évolution systématique de la pensée théologique» (p. 45).

«Quelle richesse!... C'est une joie, pour l'esprit formé aux disciplines de l'Ecole, de la suivre dans l'approfondissement des raisons des plus difficiles, des arguments les plus subtiles. La première question en particulier, celle de la fin dernière, lui donne l'occasion de manifester une incomparable vigueur métaphysique; qui le prendra pour maître n'apprendra seulement un ensemble de doctrine, il se formera à une manière de penser exigeante, difficile et féconde.

«... Il ya, en plus de la vigueur personnelles de sa pensée, quelque chose de bien nouveaux dans ce genre d'écrits: une connaissance étendue et précise de l'histoire des doctrines médiévales et même tout simplement de l'histoire des doctrines. Son erudition est immense. Non seulement son exégèse de S. Thomas est constamment soucieuse d'une rigoureuse exactitude historique, mais il la replace dans son milieu doctrinal, il connaît admirablement ce milieu, précurseurs, contemporains, successeurs immédiats. Il sait ce qu'à été dans l'histoire de l'Eglise, l'évolution de tel ou tel point de doctrine; il a visiblement une bonne connaissance des sources patristiques et il possède admirablement toutes les décisions du magistère. De là une sécurité à laquelle on peut se fier» (M. Labourdette, en *Revue Thomiste*, 50 (1950), páginas 203-204).

«Obra verdaderamente genial y superiormente nueva» (H. Wilms, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 21 (1943), p. 455); «obra exhaustiva y definitiva» (F. Moos, 22 (1944), pp. 244-245).

De la traducción, en 1954, de su obra *De ipsa philosophia in universum*, escribe el *Bulletin Thomiste*, t. IX, 1954-1956, p. 250: «L'Ouvrage possède tant de qualités qu'on saura gré au traducteur de l'avoir mis à la portée du public de langue espagnole... Elle s'impose par la vigueur dialectique de l'exposé et la richesse extraordinaire de la documentation. Il y regne une souffle philosophique, une originalité et une vivacité telles que la pesante armure logique des ancêtres ne semble pas incommoder le P. Ramírez, leur authentique héritier».

El Obispo de Ventimiglia, P. Raimondo Verardo, al reseñar la obra de C. Williams: *De multiplici virtutum forma* (tesis dirigida por el P. Ramírez), llama a éste «maestro incomparable y teólogo de dilatadísima fama» (*Sapienza*, 7 (1954), p. 606); que «domina perfectamente las ciencias filosóficas, teológicas e históricas, junto con una erudición inmensa» (*Divus Thomas*, de Piacenza, 20 (1943), pp. 402-403); «investigador diligentísimo, dotado de un vigor especulativo extraordinario y de un conocimiento amplísimo de la historia de las doctrinas filosóficas y teológicas» (*ibid.*, 26 (1946), página 238).

Desde que el P. Venancio Carro, O. P., escribió en 1928 en su *Filosofía y filósofos españoles (1900-1928)*, pp. 25-26: «Ni el hábito ni el temor a

cirla de su obra: ante todo, según él, es un problema de certeza, de autoridad, que necesariamente ha de basarse en la verdad. Todo lo demás, con los puentes que se deseen añadir, resulta secundario. Los puentes no han de edificarse sobre bases endeble.

Certezas para el pensamiento y para la acción

El espíritu humano necesita la verdad y precisa de certezas para el pensamiento y para la acción. Si se pierde el sentido de la acción, si decae el gusto por las iniciativas necesarias o por los nuevos pensamientos, es que antes se ha perdido en certeza. Cuando se habla de un absentismo católico en la construcción del mundo de hoy, más que en los escasos contactos o falta de diálogo con sus constructores, ha de pensarse primeramente en la capacidad de los católicos para suministrar a ese mundo la certeza de que está tan necesitado. El problema, por consiguiente, más que de diálogo o de disposición es de seguridad, de firmeza de cimientos, de incontenible irradiación de la verdad. De otro modo, más tarde o más temprano, fallaría la tan pregonada ineludible voluntad de presencia.

Cierto que no puede darse certeza si no se está dispuesto a recibirla, o si, por parte de quien la posee, no se acierta a comunicarla. Pero no se puede dar lo que no se tiene, y si se tiene, no se afirma debidamente. Y esto es más importante que todo problema de adaptación o de conquista. Sobre todo, a fuerza de querer hacerse oír no se puede olvidar la «distinción», la «calidad»... Al contrario, hay que afirmarla si no se quiere caer en la auto-degradación y confusión.

Estamos muy lejos de suponer que por parte de los seguidores de Santo Tomás y, más en concreto, por lo que se refiere a la Iglesia católica, no se ha dispuesto hasta ahora de la certeza necesaria que el mundo necesita. Para ello ni los primeros han tenido que esperar a que naciera el P. Ramírez, ni la Iglesia a la celebración del último Concilio. No está, por lo demás, en nuestro ánimo simplificar un problema de envergadura tan extraordinaria, pero tenemos especial interés en mostrar que muchas prisas, impaciencias y críticas de ahora no lo solucionarán mejor a fuerza de contactos, diálogos y adaptaciones que con un elemental principio de confianza en lo que se cree y se posee. La crisis que actualmente padece la Iglesia católica y, más singularmente, sus centros de formación académica es una patente muestra de lo que afirmamos.

«La razón real del éxito de los nuevos poderes que están conquistando el mundo, y el fracaso de los cristianos en su oposición a ellos, ha sido que aquéllos usaron el arma intelectual, mientras que los cristianos se han contentado con buenas intenciones y sanos principios, que ellos han aceptado como materia de uso corriente. El hecho de que nosotros creamos que el poder del espíritu es aún más grande que el de la mente no constituye razón para despreciar la última, que ora puede ser el más potente instrumento del espíritu, ora su más formidable adversario».

Mas con ello de ningún modo nos dice Dawson que si los cristianos intelectualmente no están conquistando el mundo, bauticemos a los intelectuales que lo han conquistado y todo se arreglará cristianamente. Esta solución, que valdría para la política de otros tiempos cuando se conquistaban países extraños, o para la de hoy en el caso de que estos países no hubiesen salido del ámbito misional, intelectualmente resulta extraordinariamente complicada. Es más, por los casos que modernamente conocemos no ha dado buenos resultados. Sobre todo no guarda relación alguna con el bautizo de Aristóteles o Platón, los cuales forzosamente no pudieron adoptar ninguna actitud en contra de la fe cristiana, y fueron, no obstante, los más egregios representantes de la razón natural, lo que para un católico no significa contradicción alguna. En los casos que criticamos, para decirlo con pocas palabras, la verdad, como tantas veces se ha reconocido, no hace tanto bien en el mundo como sus apariencias hacen mal, pues la fuerza del mal es menos peligrosa que la debilidad del bien.

Algo muy distinto de lo que criticamos es la constante o frecuente confrontación de la doctrina de inspiración tomista, tal como es, sin alterar o desfigurar su contenido, con otras formas de filosofías que, con un sentido o planteamiento distintos al suyo, tratan de resolver los problemas espirituales e intelectuales de nuestra época. De no existir esa continua paginación se corre el riesgo de pecar de orgulloso, de desaprensivo o de desconsiderado, además de todos los inconvenientes que trae consigo un insano aislamiento. En este mismo trabajo, sin ir más lejos, hemos citado estudios que consideramos ejemplares en este género. No podríamos decir lo mismo, sin embargo, de otros estudios de algunos profesores escolásticos, los cuales, por aceptar en aspectos fundamentales el planteamiento del idealismo alemán, o del existencialismo heideggeriano, han caído al fin en lo que aquí hemos llamado manía de bautizar lo no bautizable; o en presentar como tomista lo que, en el fondo, puede significar su nega-

su base. Fallan los elementos indispensables. Sería como comparar la cantidad con la calidad, la contemplación con la revolución, el resentimiento, el odio y la táctica revolucionaria con el amor, el servicio, el sacrificio... No obstante, el mundo está lleno de marxistólogos católicos que nos hablan constantemente del revisionismo de Bernstein, del darwinismo de Kautsky, del marxismo humanista de Besteiro, del estructuralista de Althausser, del psicoanalista de Marcuse, o de los dos o tres que le corresponden a Lukacs, sin contar, por supuesto, los dogmatismos de Lenin, de Mao, Castro, que, en definitiva, son los que mandan...

No sabemos cuándo morirá el comunismo. Tal vez, por nuestras culpas y cegueras, dure hasta el fin de los tiempos. Lo que sí sabemos de muchas filosofías objeto de tantos puentes y diálogos es que han muerto, y que si el marxismo no controlase un país de las dimensiones de Rusia sería algo muy distinto. Pero precisamente ahora, cuando algunos de los filósofos más célebres de nuestro tiempo, como Martin Heidegger, hablan del final de la Filosofía, de modo parecido como algunos teólogos protestantes hablan de una teología sin Dios, y Marcuse, la última fulgurante estrella, y, por más señas, marxistólogo, nos habla de un humanismo sin hombre y condena como desviacionista a la misma Historia Universal, ¿de qué hablan quienes no desean distraerse de lo principal?, ¿del estructuralismo?...

Distracción de lo principal

«Nuestro tiempo tiene necesidad de redescubrir las verdades esenciales», acaba de decir Pablo VI en su discurso de clausura del VII Congreso Internacional Tomista celebrado en Roma¹. Una vez más nos invita a formular las cuestiones eternas de manera apropiada a las generaciones de hoy, sin olvidar que las más recientes filosofías, anunciadoras de la muerte del hombre, se afanan por apoyarse en las ciencias y que una muy profunda crisis de sentido lleva camino de transformar en oscuro laberinto los propios descubrimientos del hombre. De ahí el ejemplo de Santo Tomás, exaltado una vez más por Pablo VI, como superador de la angustia de la finitud y de aquellas significaciones parciales

¹ *L'Osservatore Romano*, Domenica, 13 Settembre 1970, págs. 1 y 2. Discurso de clausura del VII Congreso Tomista Internacional, organizado por la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino.

épocas inmediatamente anteriores a la nuestra aparecen como alimentos demasiado exquisitos o fuertes, según se mire, para la capacidad asimiladora del hombre medio de hoy. El materialismo, el pragmatismo, los existencialismos, la vulgaridad tecnocrática de todos los colores, los productos y semisaberes de la sociedad de consumo..., directa o indirectamente, han ido fomentando un modo de entender los verdaderos valores, y han terminado por forjar lo que ya se llama la civilización del desprecio, denigradora de los valores del espíritu. Los valores humanos son hoy también objeto de desprecio por parte de muchos que hablan de una nueva moral, de una nueva justicia...

Pero ¿qué ha pasado? ¿El malestar que se advierte por tantas partes es, acaso, un fenómeno que carece de explicación? Se trata de un secreto a voces. Nos lo dice inequívocamente el aire de nuestro tiempo. Es como una explosión de inadecuación: en los espíritus, en las costumbres, en la falta de correspondencia de la inteligencia con los problemas de nuestros días, en la capacidad de dominarlos, en los prejuicios sociales...

Con motivo de la revolución de mayo —uno de los síntomas más alarmantes en la serie de subversiones que hoy asolan al mundo..., voces representativas del país vecino nos han explicado que desde hacía años había fragmentos que volaban en todas las direcciones. De pronto salió a la superficie como una condena general. Ya apenas se debate sobre los diferentes tipos de sistemas o estructuras aplicables a la sociedad. Sean cuales sean sus principios, se siente la incomodidad de vivir en una sociedad que produce o tolera tales sistemas. Hasta los políticos más inteligentes del momento explican cómo los mismos equilibrios del mundo contemporáneo han sido trastornados de tal forma, después de la segunda guerra mundial, que las relaciones internacionales de la actualidad revelan mucho más un estado de hecho que una voluntad reflexionada, y un *modus vivendi* más que una organización. Sin embargo se pasa por alto que en este conflicto de bloques se ventila algo mucho más importante que una cuestión entre grandes potencias¹. Algo que supera a la política y a la explosión posindus-

¹ Una respuesta filosófica desde el tomismo a la masificación del mundo contemporáneo, a su crisis neorracionalista propia de la tecnocracia, de la burocratización, de la socialización..., puede verse en el trabajo del P. Raimondo SPIAZZI, O. P.: *Elementi di antropologia tomista rispondenti alle istanze di demassificazione nell'attuale momento di sviluppo socioculturale*, en *De homine, Studia hodiernae antropologiae* (Acta VII Congressus Thomistici Internationalis), vol. I, pp. 45-47, Romae, 1970.

años. Anteriormente había hecho otro tanto Chesterton, dedicándole un libro que, por su perspicacia mental, asombró al mismo Gilson —lo cuenta en su biografía Maisie Ward—, y por su dimensión humana, según refiere el mismo Chesterton, se le hizo más necesario después haber escrito la vida de San Francisco de Asís. Con qué entusiasmo describe Chesterton la cabeza maciza y romana y la generosa humanidad de *il buo Fra Tommaso*, que decía Dante; «el hombre de cada hora», elogio que repite Pablo VI.

Creemos que a lo largo de lo que hemos dicho en este libro se habrá visto sin gran dificultad que en la doctrina de Santo Tomás y de quienes siguen fielmente su escuela, luce por su propio peso su contribución a la formación del hombre pleno, a la expansión de todas sus virtudes y facultades de conocimiento, de amor y de acción.

Independientemente de su valor intrínseco, para los ojos, inclusive, de quienes no comparten su fe, ha de resaltarse que su doctrina es ampliamente aceptada por una institución de tan universal, histórica y prestigiada significación como es la Iglesia católica. Lo que ha de valorarse en todo su alcance cuando no cesa de denunciarse, como últimamente lo viene haciendo Toynbee, que la actual dolencia del hombre es espiritual, y por tanto parece probable que sea curada tan sólo a nivel espiritual. Pero lo propiamente peculiar de Santo Tomás, cuando se le compara con otras grandes figuras del catolicismo, es el lugar que ocupa en la síntesis de su doctrina la Filosofía. Lugar preponderante, pues considera que la cultura es ante todo desarrollo del espíritu y sus facultades de entendimiento y de voluntad por el conocimiento y el amor. Algo al parecer incuestionablemente aceptado, pero que ha de resaltarse debidamente en una sociedad como la nuestra, presa, en no escasa medida, de otros tipos de cultura sensiblemente deformados por pseudofilosofías, o por filosofías de innegable impronta irracionalista, cuando no nihilista.

La filosofía perenne, en cuanto filosofía rigurosamente razonada, insiste —de ahí su innegable y profunda actualidad— en que pueden cambiar las condiciones meramente externas de la vida, pero las fuentes de la verdadera felicidad, como el amor, la verdad, la belleza, la acción creadora, la infancia, el matrimonio, etcétera, permanecen inmutables, así como siguen siendo las mismas en todas las épocas las causas profundas de las desgracias humanas. ¿Y qué está ahora en crisis? ¿No es, acaso, lo que ha

nuevos problemas», ha manifestado recientemente el P. Congar en unas recientes declaraciones —22-IX-70— a *La Vanguardia Española*. Sostiene que debe hacerse «una teología que hable más a los hombres de hoy. Para mí es evidente, desde hace muchos años, que la Biblia y la Revelación deben tener un impacto en los hombres. La Biblia habla tanto de Dios como de los hombres, pues no es nada más que la revelación de las relaciones entre los dos, habla de los dos, y quizá más del hombre que de Dios. Lo que he querido decir en la conferencia de prensa —en el reciente Congreso de teólogos de Bruselas— es que he descubierto que he hecho demasiada teología de laboratorio, que no habla suficientemente a los hombres»... «Creo que una teología que escribe sobre la Eucaristía, o la Trinidad, o la Encarnación..., no ha perdido el tiempo. Pero siempre bajo una condición, la que se halla en toda la Biblia y toda la Revelación: que debe tener un impacto para los hombres». No resulta adecuado interpretar con un criterio científico, el más propio de las ciencias teológicas, estas palabras del P. Congar, sino compartir su noble preocupación: que el espíritu del catolicismo esté del mejor modo posible presente en la explosión masiva de los problemas de la cultura. Hecho evidente que tanto singulariza a nuestro tiempo.

Pero hasta qué extremo la misma doctrina de Santo Tomás ha sido víctima de esa honda crisis que hoy desarticula con más fuerza que nunca a la sociedad en todos los lugares y estamentos puede advertirse en el comportamiento doctrinal del mismo clero católico, que en no escasa medida ha empezado a sentirse desquiciado. Cuando se dice, por ejemplo, que en épocas anteriores el cristiano buscaba su felicidad en Dios con olvido del hombre y que hoy el cristiano ha descubierto al hermano prescindiendo de Dios, hay que suponer muy escasa base filosófica y teológica, sobre todo de la tomista, para aceptar sin crítica este diagnóstico. ¿Cómo puede justificarse, con Santo Tomás en la mano, una religiosidad simplemente humana en función del prójimo o la consideración de la Iglesia sólo como «fuerza social presente en el mundo»? ¿Cómo concebir una Teología sin Dios en una figura como Santo Tomás que no concibió un solo acto de su vida sin El? ¿Cómo es posible en Santo Tomás una dimensión horizontal de la caridad olvidando la dimensión vertical de la fe? ¿Cómo relacionar su hondo sentido de la contemplación con el activismo desenfrenado de algunos sacerdotes jóvenes? ¿Acaso puede concebirse la idea de Bien Común en Santo Tomás separando el in-

hemos esbozado, por el cariz que va tomando el mundo nada tendría de extraño que lo fuese muy pronto, sólo quedan dos caminos: el verdadero orden o la revolución espontánea. Y no se crea que lo segundo es asunto de jóvenes sin brújula. Célebres figuras universitarias, sociólogos y filósofos de fama internacional la defienden, lo que no es para sorprenderse, porque ya nada, por lo visto, sorprende. Interpretan esa revolución como un clamor por la propia libertad del hombre, que no quiere convertirse en mero consumidor ni permanecer insensible ante la tiranía de los anuncios y *slogans* de poderosos *trusts*, muchas veces invisibles. Consideran que ríos de hierro fundido ahogan los deseos de libertad, y, sobre todo, juzgan un peligro la delegación: el hecho de que el hombre hoy tienda a delegar en otros, en organizaciones o personas, para no complicar su propia vida. «Nosotros pensamos por usted» —ha dicho Josué de Castro—, es el *slogan* actual, y ello, a sus ojos, justifica la rebelión, que algunos interpretan contra los nuevos y muchas veces tecnocráticos signos materialistas. Singularmente los jóvenes, considerando que los adultos han hecho ya demasiadas locuras, son los que más quieren rebelarse, juzgando falsificados valores como libertad o justicia, de los que tanto se habla. Y a fuerza de que todo parezca negativo, carente de objetivo, de metas definidas que vayan más allá de la crítica, no faltan tampoco quienes al querer consagrarlo todo lo desacralizan todo al mismo tiempo. De no ponerse remedio, se complica cada vez más el gran vacío, el sagrado *imbroglio*, en el que el snobismo, que lo va invadiendo todo, tiene siempre la última palabra.

Estos revolucionarios espontáneos, carentes de dioses, están, sin embargo, llamados a caer en manos de quienes cuenten con ellos. La ingenuidad, aunque se disfrace de anarquista, será siempre la más valiosa aliada de las revoluciones. Estas se diferenciarán entre sí, pero siempre la más calculadora, por tanto la menos espontánea, termina triunfando.

Sin embargo, una voz inextinguible que se oye en todos los sitios y estamentos, y de modo especial en cada alma, como si tuviese en lo más hondo un invisible receptor, no cesa de pregonar: orden, orden de verdad; orden en el que no se atente contra la dignidad de todo aquello que sea digno de respetarse. *Pax est traquillitas ordinis*.

Hay momentos en los que tal vez llegamos a sentirnos en el mejor de los mundos. ¡Son tantos los que quieren convencernos de ello! Pero sabemos que el suelo es menos firme que nunca.

Sin duda el fuerte del P. Ramírez es el acierto con que se mueve en la región de los principios más elevados. Principios que, por resultar a veces demasiado trillados o mal interpretados, son, por lo general, deficientemente comprendidos en todo su alcance. Es lo propio de quienes habitualmente habitan en la encimada región del espíritu. Su misma forma de expresarse entraña la técnica más elevada filosófica y teológicamente. Hasta podemos decir que su formato como autor de incomparables tratados apenas se ha dado entre nosotros desde los siglos XVI y XVII. En ello reside su grandeza y también su limitación, que es el aspecto que ahora nos ocupa al interesarnos por menudas exigencias de nuestra época. Su obra, digámoslo ya, resulta demasiado acendrada para la inmensa mayoría de los espíritus de hoy. Labor la suya que requiere otra de complemento y de divulgación, dispuesta a servir su doctrina en dosis tolerables para lo que hoy priva intelectualmente.

Un ejemplo contemporáneo de interpretación: Josef Pieper

Piénsese, porque su ejemplo es bastante cercano y elocuente, en una labor parecida a la realizada en la Alemania de hoy por Josef Pieper, cuyos libros han sido en su mayoría traducidos al castellano. No tiene este autor el arte de Guardini, ni su modo de expresarse, aun estando muy influido por el estilo latino, encaja perfectamente en nuestras latitudes. Imponderables literarios que en el terreno filosófico siguen vigentes, aunque se trate de una misma doctrina, en este caso de la tomista. Pero Pieper ha puesto de manifiesto con toda claridad la necesidad que siente nuestro tiempo de que se le introduzca debidamente en los grandes temas del espíritu. El P. Ramírez ha sentido también esta necesidad, si bien como gran tratadista. Pieper, en cambio, como inteligente divulgador, aunque es mucho más que esto. Ambos se complementan, y en ello estamos.

Hemos de añadir que el hombre español en general, por tradición y disposición de espíritu, figura entre los mejores predispuestos para ocupar este sitio, que demanda una labor complementaria, como pide ahora la obra del P. Ramírez. Precisamente, por su capacidad para la síntesis universal, para concretizar y dar vida a lo formado en los principios más abstractos y elevados, por su espiritualidad realista, por su imaginación, por el fondo natural de su cultura, de innegable impronta escolástica.

filosofía —antecedentes con un nivel parecido al suyo—; con una originalidad que no ha buscado y elaborando una materia en apariencia tan trillada como es la doctrina de Santo Tomás, Pieper ha sabido encontrar una forma en extremo lograda de exposición, como lo ha demostrado su éxito editorial, el selecto círculo de sus lectores, el acierto intrínseco de su pensamiento.

—Yo, al darle forma a mis ideas, me inspiré en una forma musical: *la suite* —nos decía Pieper en una de sus visitas a nuestra Patria, mientras visitábamos juntos el Museo Lázaro Galdiano.

—Como alemán siento la música con más profundidad que la pintura, de tal modo, que algunas veces después de haber oído un buen concierto noto la necesidad de tachar todo lo que tenía anteriormente escrito y volverlo a escribir de nuevo.

—¿Mis libros?; pero si yo no he escrito ningún libro, simplemente cuadernos... Pequeñas *suites*.

Y no es modestia solamente lo que hay detrás de sus palabras. Un día este alemán rubio, de cabeza privilegiada, de mirada clara, de porte distinguido, con una sonrisa cuando habla con sus semejantes y el característico ceño de águila cuando picotea una elevada idea, escribió, vamos a llamarlo así, las ochenta páginas escasas de su primera *suite*, *Sobre el sentido de la fortaleza*, que él con buen humor llama su «pelota de rebote», por las muchas veces que fue rechazada por los editores. Cayó al fin —esto sucedía en 1934, cuando su autor contaba apenas los treinta— en las manos de Jakob Hegner, uno de los más inteligentes y finos editores de la Alemania contemporánea, quien no sólo la aceptó para su editorial, sino además le hizo el encargo de que escribiese cada año dos libros del mismo estilo. Así fue cómo nació la obra de Pieper, a la sombra de un editor que presencia personalmente la confección de sus libros, cuida de su presentación tan atractiva como manejable y, por más señas, suele pasar sus veranos en una casita que se ha edificado en nuestras costas alicantinas.

Tenía Pieper escrito un librito sobre cada una de las virtudes cardinales, y, un buen día, su prometida —hoy, su mujer— le preguntó sobre qué pensaba seguir escribiendo. Los novios se miraron en silencio. Después de un rato de reflexión surgió una palabra: Esperanza, tema de uno de sus mejores libros. La gracia de la anécdota estriba en que el libro salió a la luz el mismo día de su boda.

Con estos libros, inspirados todos ellos por móviles reales, se nutre y galvaniza el espíritu de buena parte de la juventud

en que asistía al Instituto de Segunda Enseñanza. El primer filósofo que llegó a preocuparme fue Kierkegaard. Después un maestro me indicó que era Santo Tomás a quien yo debía estudiar. Toma y lee, me dijo, dándome un libro del santo. Eso es todo. Desde entonces le sigo leyendo.

En estos tiempos de *vedettes* y divos hechos a golpes de publicidad, de genios de la originalidad aunque de esporádica vigencia, de tanta cronomanía como cronolatría, Pieper ha visto como pocos el fallo de toda una civilización, consagrándose al servicio de los grandes valores de Occidente, de sus figuras que valen para todos los tiempos, dándonos con ello una lección de humildad, de sencillez, de religión, pero también de sabiduría, que hoy podemos apreciar, con nuestro agradecimiento, en toda su grandeza.

De aquel muchacho que traducía en el Instituto los primeros textos aquinianos al hombre de hoy, hay toda una limpia y ascendente trayectoria. No hace mucho dio en Norteamérica un curso de varios meses sobre Santo Tomás. Cerró poco después la Semana de Intelectuales Católicos de Francia, en la que intervenían algunas de las figuras más célebres del catolicismo intelectual francés: Marcel, Danielou, de Lubac... A continuación desarrolló otro curso en el Canadá. A España, donde se han traducido muchas de sus obras, vino, por vez primera, a dar dos conferencias en Madrid y en Barcelona. Su conferencia en el Ateneo, *Actualidad del tomismo*, que hubimos de traducir hace ya de esto unos quince años, ha sido a nuestro juicio, dentro de la literatura aquinense, una de las más apasionantes que últimamente se han pronunciado en nuestro país.

Buen amigo de España, al poco rato de su compañía, se percató uno, fácilmente, de que el autor de *Muse und Kult es ein mussische Mensch* a quien Dios ha concedido lo que Santo Tomás pedía para sí: «ser alegre sin ligereza y maduro sin engreimiento». A su lado se comprende que su mérito estribe especialmente en haber hecho de la sabiduría aquinatense toda una *suite*. En ella no falta nunca el aire que viene de las cimas puras, experimentado siempre con evidente regocijo. Es como una brisa de vida para necesitados, como somos hoy todos sin excepción alguna.

La obra del P. Ramírez comparada con la de Pieper se mueve, como dijimos, en otras dimensiones. Pieper mismo ha aludido a ello, concretamente en *Glück und Kontemplation*. Lo del P. Ramí-

rez, resulta innecesario resaltarlo, no es una *suite*. Pero siguiendo un patrón musical, podemos decir que es una sinfonía. Y el objeto de nuestro parangón ha sido demostrar que, si necesaria es la sinfonía, también, de algún modo, lo es *la suite*.

Mas aunque nuestro tiempo esté más para lo menudo, para lo que permite la prisa y, en buena medida, la superficialidad tan plagada de semisaberes —contra la cual ha luchado profundamente, quede claro, Pieper—, las grandes obras del espíritu exigen necesariamente las dimensiones propias, el cauce habitual de los máximos pensadores. Son ellos los que levantan con sus obras, de riguroso ensamblaje científico, las cimas más relevantes de nuestra cultura para orientación de los mejores espíritus. Además, algunas, como las del P. Ramírez, han de contemplarse en esa roca viva en que aquí se apoya el edificio incomparable del catolicismo.

La labor del P. Ramírez se sentirá enaltecida mientras existan quienes necesiten un tiempo indispensable para respirar y meditar en la atmósfera restauradora de la mente, de la conciencia, de la fe. Sin el feliz silencio dedicado a las palabras íntimas, sin el verdadero recogimiento bajo las grandes alas del espíritu, en una palabra, sin la felicidad especulativa que da la verdadera contemplación, pura teoría, estamos predispuestos a perder libertad y personalidad, reduciendo nuestras vidas, como ahora se dice, a la única dimensión de la servidumbre tecnológica.

Hay una luz que da sentido y valor al tiempo. Una experiencia de siglos nos dice también que alumbra un camino que no es blando ni fácil. El hombre, ser vulnerable desde sus orígenes, que suele romper la compleja riqueza de sus facultades con desequilibrios expresamente peligrosos, está necesitado de una disciplina austera y constante.

Pero entre quienes ejercitan las verdaderas disciplinas del espíritu hay, como en todo, figuras grandes, medianas, pequeñas. Todas, al contribuir al mismo o parecido fin, se complementan en la conciencia de que la vida necesita continuas reparaciones, oportunas reformas, repetidas renovaciones y luchas, pero también fuentes de esperanza, horizontes intactos, planteamientos vírgenes, caminos interminables de dichas y de luz. Y añadamos que si nada hay en la doctrina aquí expuesta de un ciego optimismo o de una moral acomodaticia y abúllica, tampoco hay nada de un cobarde pesimismo, de una moral desnortada o de un espíritu claudicante sin certeza ni fe.

1945-1947.—Director del Instituto «Luis Vives», de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid.

1947-1965.—Regente de Estudios de la Provincia Dominicana de España y Presidente de la Facultad Teológica de San Esteban, de Salamanca. En este tiempo profesó Cursos monográficos en dicha Facultad y en la Universidad Pontificia de Salamanca.

1949.—Conferencias en distintas ciudades de los Estados Unidos: en Washington, Chicago, Cincinnati...

1952.—Interviene en el Congreso Eucarístico de Barcelona.

1956.—Interviene en el Congreso Internacional *Pax Christi*, de Valladolid.

1958.—Comienzo de su polémica sobre la Filosofía de Ortega y Gasset. Conferencia en el Ateneo de Madrid sobre Teología Nueva y Teología.

1959.—Comienzo de sus trabajos en la Comisión Preparatoria del Concilio Ecuménico Vaticano II.

1962.—Perito de la Comisión Teológica del Concilio Ecuménico Vaticano II desde el principio hasta el final.

1967.—Después de tres largos meses de enfermedad, desde principio de septiembre, murió santamente el 18 de diciembre, fiesta de Nuestra Señora de la Esperanza, a las seis y cuarto de la mañana, en su celda de San Esteban. Sus restos descansan en el Panteón de los Teólogos, junto a los de Vitoria, Soto y demás glorias de este convento.

14. *Pueblos y Gobernantes al servicio del Bien Común*. Madrid, Editorial Euramérica, 1956.
15. *La Filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona, Edit. Herder, 1958.
16. *¿Un Orteguismo Católico?* Salamanca, 1958.
17. *La zona de seguridad*. Salamanca, 1959.
18. *Teología Nueva y Teología*. Madrid, Ateneo, 1958.
19. *Ortega y el núcleo de su Filosofía*. Madrid, «Punta Europa», 1959.
20. *La esencia de la esperanza cristiana*. Madrid, «Punta Europa», 1960.
21. *Deberes morales con la comunidad nacional y con el Estado*. Madrid, 1962.
22. *De ordine placita quaedam thomistica*. Salamanca, 1963.
23. *De episcopatu ut sacramento deque Episcoporum Collegio*. Salamanca, 1966.

b) *Artículos:*

24. *El mérito y la vida mística*, «Vida Sobrenatural», 2 (1921), págs. 94-103, 271-280.
- 24 (bis). *De propria indole philosophiae Sancti Thomae Aquinatis*, en «Xenia Thomistica». Roma, 1923.
25. *¿Qué es un tomista?*, en «La Ciencia Tomista», 27 (1923).
26. *Gracia*, en «Enciclopedia Universal Ilustrada ESPASA». Tomo 26.
27. *Tradición*, Ibidem. Tomo 63.
28. *Trinidad*, Ibidem. Tomo 64.
29. *Triteísmo*, Ibidem. Tomo 64.
30. *Verbo*, Ibidem. Tomo 67.
31. *Jean de Saint-Thomas. Biographie, doctrine, bibliographie*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique». Tomo 8.
32. *De philosophia morali christiana*, en «Divus Thomas», 14 (1936). Fribourg.
33. *Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem*, en «Studia Anselmiana Miscelanea Gredt oblata». Roma, 1938.
34. *La Facultad Teológica de San Esteban en Salamanca. Memoria de su erección e inauguración*. Salamanca, 1948.
35. *Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos*, en «Estudios Filosóficos», 1 (1952).
36. *La Eucaristía y la Paz*, en «La Ciencia Tomista», 79 (1952).
37. *The authority of St. Thomas Aquinas*, en «The Thomist», 15 (1952).
38. *La Eucaristía y la Paz individual en la Teología de Santo Tomás de Aquino*, en «XXXV Congreso Eucarístico Internacional». Barcelona, 1952.
39. *Prólogo a la Psicología General de E. Brennan*. Madrid, Edit. Morota, 1952.
40. *El misterio de la Redención*, en «La Ciencia Tomista», 80 (1953).

B. OBRAS INÉDITAS:

77. *De ipsa philosophia in universum* (segunda y tercera partes).
- 78-79. *De Analogia*, I, II.
80. *De hominis beatitudine*, IV.
81. *De actibus humanis et moralitate*.
82. *De passionibus animae*.
- 83 84. *De habitibus in communi*.
85. *De vitiis et peccatis in communi*.
86. *De peccato originali*.
87. *De lege*.
88. *De necessitate gratiae*.
89. *De gratia*.
90. *De fide*.
- 91-92. *De caritate*.
93. *De spe theologi*.
94. *De prudentia*.
95. *De fortitudine et magnanimitate*.
96. *De donis Spiritus Sancti*.
97. *De vita contemplativa*.
98. *De Scriptura et Traditione*.
99. *De quidditate Incarnationis* (Tesis del Lectorado).

II. JACOBUS M. RAMIREZ.—OPERA OMNIA¹

1. *De ipsa Philosophia in universum*.
2. *De analogía*, I.—*Definitio*.
3. *De analogía*, II.—*Divisio et proprietates*.
4. *De ordine placita quaedam thomistica* + *art. de bono immanenti*.
5. *La Filosofía de Ortega y Gasset* + *El núcleo de la Filosofía de Ortega y Gasset*.
6. *Catolicismo y pensamiento moderno* (= *la Ética maritainiana*) + *¿Un orteguismo católico?* + *La zona de seguridad* + *Teología Nueva* + *Las corrientes anticatólicas*.
7. *Santo Tomás. Vida, sistema, autoridad* (= *Introducción a la Suma bilingüe*) + *¿Qué es un tomista?* + *De auctoritate doctrinali S. Thomae* + *Sanctus Thomas Studiorum dux* + *Juan de Santo Tomás* + *La Facultad de San Esteban* + *Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos*.
8. *De hominis beatitudine*, I + *Moral Theol.* (Encicl., New York).
9. *De hominis beatitudine*, II.

¹ Anticipo del plan de publicaciones de las obras del P. Ramírez, presentado al C. S. I. C. y preparado por los PP. Dominicos de San Esteban, de Salamanca.

- RODRÍGUEZ, Victorino, O. P.: *Conciencia moral y personalidad*, en «Estudios Filosóficos», 12 (1963).
- ROIG GIRONELLA, J. S. J.: *Estado actual de la polémica en torno al orteguismo*, «Espíritu», Barcelona, VIII (1959).
- ROYO MARÍN, A.: *Teología de la perfección cristiana*, 5.^a ed. Madrid, 1968.
- ROYO MARÍN, A.: *Introducción al Tratado de los distintos géneros de vida y Estados de perfección*, t. X, ed. bilingüe de la *Suma Teológica de Santo Tomás*, Madrid, 1955.
- SASTRE, L.: *El P. Ramírez y Ortega* (Entrevista), «La Estafeta Literaria», número 158 (3-II-1958).
- SORIA, C., O. P.: *La Filosofía Moral, la Filosofía del Derecho y las Ciencias Jurídicas*, en «Estudios Filosóficos», n. 4, enero-junio de 1954.
- SPIAZZI, R., O. P.: *L'autorità dottrinale di S. Tommaso D'Aquino*, «L'Osservatore Romano», Domenica, 4, Gennaio, 1953.
- The catholic Telegraph-register. Spanish Theologian Giving Lectures to Priests, Students, Friday, october 7, 1949.*
- TONNEAU, J.: *De hominis beatitudine*, en «Bulletin Thomiste», t. VII, 1943-1946.
- UBEDA PURKISS, O. P.: *Introducción al Tratado de las Pasiones*, ed. bilingüe de la *Suma Teológica de Santo Tomás*, t. IV, Madrid, 1954.
- URDANOZ, Teófilo, O. P.: *Tratado de la Justicia*. Versión, introducción y apéndices, ed. bilingüe de la *Suma Teológica de Santo Tomás*, Madrid, 1956.
- URDANOZ, Teófilo, O. P.: *Existencialismo y Filosofía de la existencia humana*. Aparte de «Estudios Filosóficos». Las Caldas de Besaya (Santander), V, IX, enero-abril de 1960.
- URDANOZ, Teófilo, O. P.: *De hominis beatitudine*, en «Revista Española de Teología», 3 (1943), 192-195.
- VERARDO, R. M.: *De hominis beatitudine*, en «Divus Thomas» (Piacenza), 46 (1943), 402-408, 51 (1948), 199-202, 52 (1949), 238-240.
- WILMS, H.: *De hominis beatitudine*, en «Divus Thomas», Friburgensis, 21 (1943), 454-457.
- ZITNIK, M., S. I.: *De ordine...* «Gregorianum», Ann. XLV, 1964, vol. XLV, 2.

Poesía:

Con la mano en el pecho, 1969, «El Guadalhorce», Málaga, 19 págs.

Las horas encontradas y Canción en Castilla, 1970, «Arbolé», Madrid, 107 páginas.

En prensa:

Nuestro Rubén (Premio Centenario Rubén Darío, São Paulo, 1967), Instituto de Cultura Hispánica, Madrid.

Historia de una amistad (Pereda, Menéndez Pelayo, Galdós, Valera, Clarín, Rubén...), «Novelas y Cuentos», Madrid.

Alisios (poesía), Col. *San Borondón*, Las Palmas de Gran Canaria.

- DELFINO, Ernesto: *De Auctoritate Doctrinali S. Thomae Aquinati*, «Sapientia», Buenos Aires, n. 29, 1953.
- DERISI, Octavio Nicolás: *Ortega, la Filosofía y la Teología*. «Sapientia», Buenos Aires, n. 50, 1958.
- DERISI, Octavio Nicolás: *De hominis beatitudine*, «Sapientia», 2 (1947), 269-273.
- ESPEJA, J. O. P.: *Une contraverse sur Ortega y Gasset*, «Revue Thomiste», número 3 (1959).
- FACULTAD TEOLÓGICA DE SAN ESTEBAN, DE SALAMANCA: *Memoria de su erección e inauguración*. Convento de San Esteban, Salamanca, 1948.
- FERNÁNDEZ, Aniceto, O. P.: *Santiago Ramírez, O. P.* Necrológica publicada originariamente en *L'Osservatore Romano* (18-I-1968) y traducida en el volumen *In Memoriam...* y en *Analecta* 6, 17, *Praedicatorum* 76 (1968), páginas 425-438 y 503-506.
- FRAILE, Guillermo, O. P.: *El P. Ramírez escribe sobre Ortega*. «Salmanticensis», 5 (1958).
- GAMBRA, R.: *La polémica sobre Ortega como símbolo*, «Nuestro Tiempo», número 61, julio 1959.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Ramón: *La Teología clásica y las últimas tendencias en el concepto de Teología*. «La Ciencia Tomista», nn. 275-276, julio-diciembre 1960.
- GARRAGORRI, P.: *Relecciones y Disputaciones orteguianas*, Madrid, 1965.
- SILLON, L. B.: *De hominis beatitudine*, en «Angelicum», 20 (1943), 328-329.
- GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: *Un libro de Ramírez sobre Ortega*, «Ecclesia», número 874, 1958.
- GUERRERO, E. S. J.: *La Filosofía de Ortega y Gasset y ¿Un orteguismo católico?*, en «Estudios Eclesiásticos», Madrid, julio 1959.
- HUERGA, A., O. P.: *La esencia de la esperanza cristiana*, «Angelicum», 1963, fascículo 1.
- HUERGA, A., O. P.: *Sacramentalidad y colegialidad del episcopado*. Extracum ex periodico «Angelicum», 45 (1958), Fasc. 3.
- IN MEMORIAM: *Santiago Ramírez, O. P.* Convento de San Esteban, de Salamanca, 1968.
- LABOURDETTE, M.: *De hominis beatitudine...* «Revue Thomiste», 50 (1950), 203-204.
- LAÍN ENTRALGO, P.: *Ejercicios de comprensión*, Madrid, 1959.
- LOBATO, A., O. P.: *De ordine...* «Angelicum», 1964, Fasc. 1.
- LLAMERA, Bonifacio, O. P.: *El Derecho de Gentes*, en «Estudios Filosóficos», n. 9, mayo-agosto 1956.
- MANSER, G. M.: *La esencia del tomismo*, 2.ª ed., Madrid, 1953.
- MARAVALL, J. A.: *Ortega, en nuestra situación*, Madrid, 1959.
- MARÍAS, J.: *El lugar del peligro*, Madrid, 1958.
- MARÍAS, J.: *Meditación sobre la sociedad española*, Madrid, 1966.
- MARITAÍN, J.: Sobre la polémica Maritaín-Ramírez puede consultarse la reseña de éste a *La philosophie chrétienne* (1933), bajo el título *Comptes*